FELSEFE RİSÂLELERİ

EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 67

Bilim ve Felsefe Serisi	:	30
Kitabın Adı	:	FELSEFE RİSÂLELERİ
Müellifi	:	Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî (ö. 313/925)
Çeviri	:	Prof. Dr. Mahmut Kaya İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, (Türk-İslam Düşünce Tarihi), Em. Öğretim Üyesi
Proje Editörü	:	Yrd. Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı
Son Okuma	:	Yazma Eser Uzm. Yrd. Abdullah Öztop
Arşiv Kayıt	:	Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, No. 1463
Kapak Görseli	:	Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, No. 1463, Vr. 97[a]
Yapım	:	Levent Turhan Samyeli
Baskı	:	Matsis Matbaa Hizmetleri San. ve Tic. Ltd. Şti. Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No:51 34290 Sefaköy / İSTANBUL Tel: 0212 624 21 11 Sertifika No: 20706
Baskı Yeri ve Yılı	:	İstanbul 2016
Baskı Miktarı	:	1. Baskı, 2000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Library of Congress A CIP Catalog Record

Ebû Bekir er-Râzî
Felsefe Risâleleri

1. Felsefe, 2. İslâm Felsefesi, 3. Metafizik, 4. Ebû Bekir er-Râzî, 5. Mahmut Kaya

ISBN: 978-975-17-3860-8

T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Süleymaniye Mah. Kanuni Medresesi Sok. No:5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
info@yek.gov.tr
www.yek.gov.tr

FELSEFE RİSÂLELERİ

(İNCELEME - METİN - ÇEVİRİ)

EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ
(ö. 925)

Hazırlayan

Mahmut Kaya

TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşa edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gökkubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslam ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kahire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkant'ta, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan

Cumhurbaşkanı

SUNUŞ

Tarihte her büyük medeniyet, sosyal, kültürel ve bilimsel alanda kendi dünya görüşüne uygun, özgün terkipler ortaya koyarak hayatını sürdürmüştür. Yaşamın her alanında kendini belli eden ve medeniyetleri birbirinden farklı kılan bu sosyo-kültürel ve bilimsel faaliyetler, medeniyetler arası etkileşimleri canlandırarak insanlık tarihinin renkliliğini artırmıştır. Bu etkileşimler sonucu ortaya çıkan -gerek sözlü, gerek yazılı- eserler insanlığın hafızasını temsil etmektedir.

İnsanlık tarihinde benzeri görülmemiş bir şekilde sözlü ve yazılı kültüre damgasını vurmuş olan İslâm medeniyeti, âdeta insanlığın hafızasını yazıya geçirme görevini üstlenmiştir. Okumayı, yazmayı ve öğrenip öğretmeyi her bireyin birincil gayesi olarak gören İslam medeniyeti, kültürel ve bilimsel etkileşime daima açık olmuştur. Bunun tabii bir neticesi olarak hem bilimsel alanda hem de sosyal ve kültürel alanda İslam medeniyeti pek çok özgün sentezler yakalamayı başarabilmiştir.

Bu sentezin doğal bir neticesi olarak ortaya çıkan pek çok devlet, özellikle Selçuklular ve Osmanlılar İslam medeniyetinin birikimini tevarüs etmiş, yeni fethedilen bölgelere İslam dünya görüşünü yine özgün terkiplerle götürmüşlerdir. Sadece bilimsel alanda değil, hayata ve insana dokunan her alanda bu katkı gözlemlenmektedir. Mimariden sanata, edebiyattan bilime, felsefeden tıbba, pek çok çeşitli sahada İslam medeniyetinin ürünleri ortaya konmuştur.

Bu mirasın yazılı kayıtları hükmünde olan yazma eserlerimizin bilinçli şekilde korunması, çağın gerektirdiği şekilde insanların hizmetine sunulması ve gelecek nesillere sağlıklı şekilde aktarılmasını temin etmek, şüphesiz hayati önem arz etmektedir.

Kültür ve Turizm Bakanlığımıza bağlı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı; bilim, sanat ve edebiyat alanındaki nadide eserleri ilmî usullere uygun olarak neşretmenin yanında, gerek katalog bilgilerinin güncellenmesi, gerek yazma eserlerin restore edilerek yeniden ilim dünyasına kazandırılması gibi kültürel açıdan oldukça mühim görevleri yerine getirmektedir. Bu kıymetli eserlerin gün yüzüne çıkartılması, ilim, hikmet ve irfanla yoğrulmuş olan kadim medeniyetimizi daha doğru şekilde anlamlandırmamızı ve gelecek nesillerin kendilerinden daha emin bir şekilde tarihlerine sahip çıkmalarını sağlayacaktır.

Kültür ve medeniyetimizin bu çok renkli ve özgün tarihini, yazma eserleri neşretmenin yanında, kataloglama ve restorasyon faaliyetleriyle de gün yüzüne çıkartarak ilim dünyasına sunmak, hem kültürel bilincimizi artıracak, hem de gelecek nesillerin dünya görüşlerini en sağlam şekilde inşa etmelerine katkı sağlayacaktır.

Binali Yıldırım

Başbakan

ÖNSÖZ

Kültür ve Turizm Bakanlığımıza bağlı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, kültür ve medeniyet mirasımızın nadide eserlerini; çeviri, çeviri yazı ve tıpkıbasım şeklinde neşretmenin yanında, mevcut yazma eserleri ayrıntılı olarak kataloglamak ve hasarlı eserleri restorasyona tabi tutmak suretiyle ilim dünyasının istifadesine sunmaktadır. Ülke olarak kültürel kimlik ve bilincimizi daha doğru ve sağlam temeller üzerine inşa etmek yolunda bu eserlerin gün yüzüne çıkartılması şüphesiz yapılması gereken öncelikli işlerdendir.

Asya'dan Amerika'ya, Avrupa'dan, Afrika'ya hatta Avusturalya'ya kadar dünya kütüphanelerine yayılmış olan bu nadide ecdat eserlerini daha iyi anlayıp kavramak, bizleri ve gelecek nesilleri hikmetin aydınlığına biraz daha yaklaştıracaktır.

Nabi Avcı

Kültür ve Turizm Bakanı

İÇİNDEKİLER

TAKDİM 4

SUNUŞ 6

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ
EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ'NİN
HAYATI, ESERLERİ VE FELSEESİ 13

I. RÂZÎ'NİN HAYATI VE FELSEFESİ 13

II. *FELSEFE RİSÂLELERİ*'NDE YAYIMLANAN
ESERLERİN TANITIMI 31

III. BÎRÛNÎ'YE GÖRE RÂZÎ'NİN ESERLERİ 38

TIP ALANINDAKİ KİTAPLAR 42

TABİAT ALANINDAKİ KİTAPLAR 53

MANTIK ALANINDAKİ KİTAPLAR 58

MATEMATİK ve ASTRONOMİ ALANINDAKİ KİTAPLAR 60

TEFSİRLER, ÖZETLEMELER VE KISALTMALAR 62

FELSEFE VE VARSAYIM ALANINDAKİ KİTAPLAR 63

METAFİZİK ALANINDAKİ KİTAPLAR 66

İLÂHİYÂT ALANINDAKİ KİTAPLAR 67

FELSEFE RİSÂLELERİ

AHLÂKIN İYİLEŞTİRİLMESİ 82

FİLOZOFÇA YAŞAMA 196

[META]FİZİK HAKKINDA MAKALE 216

İKBÂL VE DEVLETE KAVUŞMANIN BELİRTİLERİ ÜZERİNE 256

*KİTÂBU'L-LEZZE'*DEN ALINTILAR 260

*KİTÂBU'L-İLMİ'L-İLÂHÎ'*DEN ALINTILAR 268

EBÛ HÂTİM ER-RÂZÎ İLE EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ ARASINDA GEÇEN TARTIŞMA 268

HEKİMLİK AHLÂKI 324

DİZİN 361

GİRİŞ:
EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ'NİN
HAYATI, ESERLERİ VE FELSEESİ

I. RÂZÎ'NİN HAYATI VE FELSEFESİ

İslâm tarihinde hekim-filozof tipinin en başarılı temsilcilerinden olan Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, Bîrûnî'nin tespitine göre 251 (865) yılında Rey'de doğdu (*Fihrist-i Kitâbhâ-yi Râzî,* s. 4). Hayatıyla ilgili fazla bilgi yoktur. Batılıların Rhazes dedikleri bu ünlü hekim gençlik döneminde felsefe ve edebiyatla ilgilenen, şiir yazan, ud çalıp şarkı söyleyen, sakalı bıyığı çıktıktan sonra, "Artık mûsiki ile uğraşmak yakışık almaz" diyerek bundan vazgeçen ilginç bir şahsiyettir (İbn Cülcül, s. 77; İbn Hallikân, V, 158). Hipokrat ve Câlînûs'tan (Galen) sonra tıp ilmine yaptığı önemli katkılardan dolayı "Araplar'ın Galeni" unvanıyla anılır. Hayatını kuyumculukla kazanırken bu meslek onda kimyaya karşı merak uyandırmış, kurduğu laboratuvarda kimya deneyleri yaparken ortaya çıkan gaz ve buharlar sebebiyle gözleri rahatsızlanmış, bu rahatsızlığı hayatı boyunca sürmüştür (Beyhakî, s. 8). Bîrûnî'ye göre Râzî'nin kimyadan sonra tıbba yönelmesinin asıl sebebi gözlerindeki rahatsızlıktır (*Fihrist-i Kitâbhâ-yi Râzî,* s. 4). Bazı klasik yazarlar Râzî'nin otuzundan sonra (İbn Ebî Usaybia, s. 415), bazıları da kırkından sonra (İbn Hallikân, V, 159) tıp tahsiline başladığını söylüyorlarsa da bu alanda zengin bir literatür oluşturan eserlerine bakıldığında bunların ileri yaşta tıbba merak sarmış birinin başaracağı türden olmadığı görülür.

İslâm medeniyetinin altın çağında yaşamış olan bu müstesna zekânın kimlerden tahsil gördüğüne dair yeterli bilgi yoktur. Bazıları onu hekim Ali b. Rabben et-Taberî'nin öğrencisi olarak gösterirse de bu yanlıştır; çünkü Ali b. Rabben, Râzî doğmadan dört yıl önce ölmüştür. İbnü'n-Nedîm, Râzî'nin felsefeye ve kadîm ilimlere hakkıyla vâkıf gezgin bir felsefeci olan Belhî'den

okuduğunu, hatta hocasının yazdıklarını kendine mal ettiğini iddia etmekte, fakat Belhî'nin kimliği hakkında yeterli bilgi vermemektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 357). Bu kişi o dönemin hekim ve filozoflarından olan, uzun seyahatleri esnasında Bağdat'a giderek filozof Kindî'nin ders halkasına katılan Ebû Zeyd el-Belhî olabilir. Râzî'den on beş yaş büyük olan ve ondan dokuz yıl sonra vefat eden Belhî'nin nezle olması üzerine Râzî, "Ebû Zeyd el-Belhî'nin nezle olmasının sebebi ilkbaharda kokladığı güldür" başlığıyla bir makale yazmıştı (İbn Ebî Usaybia, s. 425). Bu olay iki filozof arasındaki ilişkinin derecesini göstermesi bakımından önemlidir. Klasik kaynaklarda bulunmayan farklı bir bilgiye Hücvîrî'de rastlanmaktadır. Hücvîrî'ye göre Hallâc lakabıyla anılan iki şahıs bulunmakta, bunlardan biri meşhur sûfî Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, diğeri de Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin hocası olan Bağdatlı mülhid Hasan b. Mansûr el-Hallâc'dır. İşin gerçeğini bilmeyenler bunların aynı kişi olduğunu sanırlar (*Keşfü'l-mahcûb*, s. 362). Herhalde Hücvîrî, sûfî Hallâc'ı savunmak amacıyla ona isnat edilen zındıkça fikirlerin aslında Râzî'nin hocasına ait olduğunu, Râzî de zındıklıkla suçlandığına göre bu iddianın kabul göreceğini düşünmüştür.

Ebû Bekir er-Râzî, tahsil için çıktığı uzun seyahati esnasında Horasan bölgesindeki ilim ve kültür merkezlerinde bulundu; hekimlikte şöhrete kavuştuktan sonra Halife Müktefî-Billâh'ın daveti üzerine otuz küsur yaşlarındayken Bağdat'a gitti (İbn Ebî Usaybia, s. 414; Kemâl es-Sâmerrâî, I, 501). Otobiyografi mahiyetindeki *es-Sîretü'l-felsefiyye*'sinde (s. 102) kendinden şöyle söz etmektedir: "Beni tanıyanlar bilir ki ilme karşı olan sevgim, tutkum ve bu yoldaki çalışmalarım gençliğimden beri aralıksız devam etmektedir. Okumadığım bir kitap, karşılaşmadığım bir ilim adamı bulunsa büyük bir zarara uğramam söz konusu olsa bile her şeyi bir kenara bırakıp mutlaka o kitabı okurum ve o âlimi tanırım. Bu alandaki sabırlı çalışmalarım neticesinde bir yıl zarfında müsvedde olarak 20.000 varaktan fazla yazı yazdım." Onu anlatanlar, sepet gibi kocaman bir kafası olan bu şahsı ya bir kitabı istinsah ederken ya müsvedde yaparken ya da bunları temize çekerken gördüklerini söylerler (İbnü'n-Nedîm, s. 357). Başta tıp ve felsefe olmak üzere

çağının geometri dışındaki bütün ilimlerinde eser veren, antik ve Helenistik dönemde ve kendi çağdaşları arasında önde gelen birçok bilgin, düşünür ve ilâhiyatçı ile hesaplaşan Râzî onları eleştirmiş, kendini eleştirenlere karşı reddiyeler yazmış, cesur, hür fikirli ve üretken bir filozoftur. "Hayatın Sokrat'ınkine benzemediği için sen filozof olamazsın" diyenlere karşı ülkesinde hiç kimsenin tıp alanında kendisini geçemediğini, filozof adına yakışmayacak hiçbir davranışta bulunmadığını, fizik ve metafizik disiplinleriyle ilgili 200'e yakın eser yazdığını belirtip, "Ulaştığım bu bilgi düzeyi filozof adını almama yetmiyorsa keşke bilseydim, çağımızda bu isme lâyık olan kim var?" diyerek kendisini savunmuştur (*es-Sîretü'l-felsefiyye,* s. 110). Hayatının sonlarına doğru gözlerine katarakt inen Râzî Rey'de vefat etti (313/925). Râzî, dönemin hoşgörü ortamında gelişen dinî ve felsefî düşünce hareketleri arasında Eflâtun felsefesinden esinlenerek deist dünya görüşünü temellendirmeye çalışan bir filozof olarak bilinir. Allah'ın verdiği akıl gücü ve adalet duygusunun insanlar arasında düzeni sağlayacağını ve mutlu bir hayat gerçekleştireceğini, bunun için dine ve bir peygamberin rehberliğine gerek olmadığını savunan cüretkâr görüşleri sebebiyle gerek çağdaşları gerekse sonraki dönem filozof ve kelâmcıları tarafından şiddetle eleştirilmiştir (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 1-2). Literatürde kendisinden genellikle mülhid ve zındık diye söz edilir. Din hakkında inkârcı görüşleri yanında âlemin yaratılışı ve kozmik varlığın oluşumuna yönelik geliştirdiği sistemin içerdiği çelişkiler yüzünden bir gelenek kuramamış, bilim dünyası onu daha çok tıp alanındaki başarılarıyla tanımıştır.

Metafizik: Râzî'nin mantık, metafizik ve fizik ile ilgili eserleri günümüze ulaşmamıştır. Fakat temel felsefî görüşlerini yansıtan *el-İlmü'l-ilâhî* adlı eserinden yapılan iktibasları ve özet metinleri Sünnî, Şiî-İsmâilî ve Zâhirî kelâmcıları ile bazı filozofların eserlerinde bulunmaktadır. Bunlar Paul Kraus tarafından *Resâil felsefiyye* başlığı altında filozofun dört eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1939). Çeşitli dönemlerde yaşamış farklı görüşlere sahip müelliflerin aktardığı ikinci derecede kaynak niteliğindeki bu metinlerde yer alan bilgiler birbirini destekler nitelikte olduğundan güvenilir sayılabilir. Düşünce tarihinde bir filozof için en temel sorun "bir" ile çok ya da ezelî

olanla sonradan olan, değişmeyenle değişen varlık arasındaki ilişkiyi mâkul bir sistem halinde temellendirmektir. Râzî, Tanrı-varlık ilişkisini ve kozmik varlığın ortaya çıkışını beş ezelî ilke (*el-kudemâü'l-hamse*) adını verdiği bir sistemle açıklamaktadır. Yaratıcı (*el-bârî*), nefis (küllî nefis), heyûlâ (şekilsiz ilk madde), halâ (boşluk, mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman) olarak belirlediği bu ilkelerin beşi de ezelî olmakla birlikte aralarında derece ve mahiyet farkı bulunmaktadır. Bunlardan yaratıcı ile nefis aktif, heyûlâ pasif, halâ ve dehr ise ne aktif ne de pasiftir.

1. Yaratıcı: Genel varlık planındaki şaşmaz düzen sağlam yapı ve hiyerarşi göstermektedir ki her şeyin üstünde akıl ve hikmet sahibi, âdil, merhametli, bilgisiyle, kudret ve iradesiyle her şeyi kuşatan ezelî bir yaratıcı Tanrı vardır. Bu konuda kozmolojik delil ile yetinen Râzî, Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde kelâmcı ve filozofların ileri sürdükleri diğer delillere gerek duymamıştır.

2. Nefis: Ezelî olan Tanrı hiçbir zorunluluk olmadan bu âlemi yaratmıştır; ancak O'nun âlemi herhangi bir anda yaratması yönünde ezelî bir ilkenin bulunması gerekmektedir. Bu ezelî ilke küllî nefistir. Râzî Tanrı-varlık-nefis ilişkisini şu şekilde temellendirmektedir: Âlemin yaratılmışlığı iki bakımdan hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını gerektirir. a) Âlemin Tanrı'dan doğal olarak meydana geldiği düşünülebilir. Buna göre Tanrı'nın varlığı âlemin var olması için yeter sebeptir, ayrıca iradesine gerek yoktur. Ancak böyle bir önerme Tanrı'nın da doğal ve yaratılmış olduğu düşüncesine yol açar. Çünkü fiilî bir durum olmadan doğal bir olay gerçekleşmez. Doğal olaylarda var edenle var olan arasında belirli bir sürecin geçmesi gerekir. Buna göre âlem Tanrı'nın varlığından belli bir süre sonra meydana gelmiştir. Yaratılandan belli bir süre önce bulunan da yaratılmış sayılır. Şu halde âlemin yaratıcısı olan Tanrı da doğal olarak yaratılmıştır. Bu tür bir akıl yürütme ezelî olan Tanrı hakkında geçerli değildir. b) Ezelde Tanrı ile birlikte hiçbir şey yoktu ve âlem Tanrı'nın iradesiyle bir anda yaratıldı diye düşünülebilir. Bu takdirde başka herhangi bir anda değil de neden o anda yaratıldığı sorusu gündeme gelmektedir. Hâlbuki mutlak varlık hakkında bu tür sorular sormak O'nun mutlaklığı ile bağdaşmamaktadır. Râzî'ye göre âlemin yokluktan varlığa geçişinde Tanrı'nın

iradesini tahrike vesile olan Tanrı kadar ezelî bir şeyin bulunması gerekir ki o da nefistir (*Resâil felsefiyye*, s. 282-284).

Nefis hayatın kaynağı ve aktif bir ilke olmakla birlikte sadece tecrübe edilen şeyleri bilir. Fakat yapısı gereği nefsin ezelden beri heyûlâya karşı bir tutkusu ve sempatisi vardı, potansiyel durumdaki bu ilk maddeyi harekete geçirip ona sûret vermek, böylece ona karşı duyduğu arzu ve iştiyakı tatmin etmek istiyordu. Tanrı gibi ezelî olan, fakat O'nun kadar bilgin ve kâdir olmayan nefis pasif maddeyle kurduğu ilişkide başarılı olamamış ve sonuçta kaos meydana gelmiştir. Elbette hikmet ve merhameti gereği Tanrı nefse yardım edecekti. Neticede âlemin kaostan çıkıp kozmosa kavuşması (maddenin sûrete bürünmesi) nefse verilen akıl sayesinde gerçekleşmiştir. Tanrı nefse acıyıp ona yardım etmiştir, zira biliyordu ki yaptığı bu işin acı sonuçlarını görüp bu tecrübeyi yaşadıktan sonra pişman olacak ve tekrar kendi âlemine dönerek huzura kavuşacaktır (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 21). Ardından Tanrı insanı yaratarak onda ferdî nefsi (akıl-ruh) uyandırmıştır ki nefis kendisinin madde âlemine ait olmadığını anlasın, buraya yüce bir âlemden geldiğini hatırlasın ve asıl görevinin felsefe öğrenmek suretiyle arınıp tekrar geldiği o ilâhî âleme dönmek olduğunu bilsin. Çünkü Râzî'ye göre bu dünyanın kirinden ve pasından arınmayı sağlayacak olan din değil felsefedir. Filozof, materyalistlere karşı âlemin yaratılmışlığını ve yaratılış sebebini açıklayan bundan daha güçlü bir tez bulunmadığını iddia etmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu filozoflar kozmik varlığın meydana geliş sebebini, Tanrı'nın (*el-evvel*) kendi zâtını bilmesi ve bu bilginin bir eyleme dönüşerek çokluk özelliği taşıyan bir cevherin yani ilk aklın O'ndan sudûr etmesiyle izah ediyor, ay altı âlemdeki çokluğu da kozmik akılların sonuncusu olan faal aklın heyûlâ ile ilişkisine bağlıyorlardı. Râzî'ye göre ise varlığın oluşumunun sebebi küllî nefsin heyûlâya olan aşkı ve tutkusudur. Ancak o bunu aklın düzenleyici katkısı olmadan tek başına başarmış değildir. Bu görüş bir yandan Eflâtuncu ve Yeni Eflâtuncu felsefedeki ruhun düşüşünü, öte yandan sudûr anlayışındaki kozmik akıllar teorisini hatırlatmaktadır. Ayrıca Râzî, âlemin yaratılışını nefsin maddeye olan tutkusuyla yorumlarken dün-

yadaki kötülüğün Tanrı'dan değil nefsin madde ile kurduğu ilişkiden kaynaklandığını söylemektedir.

3. Heyûlâ: Râzî'nin pasif ve ezelî bir cevher saydığı heyûlâ maddî kâinatın nüvesi konumundadır. Ona göre yoktan ve hiçten yaratma fikri mantık dışı sayıldığından oluşun üzerinde gerçekleştiği kadîm bir ilke bulunmalıdır. Süregelen varlık düzeninde her şeyin bir başka şeyden meydana geldiği görülmekle birlikte bu oluş hareketinin sonsuza kadar sürüp gitmesi (teselsül) mantık dışıdır. Şu halde âlem ezelî bir cevher olan heyûlâdan neşet etmiştir. Ancak Aristocu gelenekte heyûlâ henüz form kazanmamış potansiyel bir güç ve imkân anlamına gelirken Râzî'nin sisteminde ilk ve mutlak heyûlâ atomlardan ibarettir. Son derece küçük olan ve hacmi bulunan dağınık haldeki bu parçacıkların birleşmesi sonucunda ikinci heyûlâ, yani madde ve cisimler âlemi meydana gelmiştir. Madde türlerinin ve varlık tabakalarının özelliklerini bu birleşimdeki atomların yoğunluk ve seyrekliği belirlemektedir. Mesela atomların en yoğun olduğu katı cisimler karanlıktır; atom sayısı azalıp seyrekleştiği oranda saydamlaşma artarak su, hava, ateş ve en seyrek durumda da parlak gök küreleri (yıldızlar) oluşur. Cisimlerin ağırlık ve hafifliğini tayin eden yine birleşimdeki atomların sayısıdır. Râzî, âlemin ömrü sona ererken söz konusu birleşimin atomlara dönmek üzere çözülüp dağılacağını savunan görüşüyle âlemin yaratıldığını kabul etmekle birlikte onun ebedî olduğunu söyleyen Eflâtun'dan ayrılmıştır.

Heyûlâ kadîm ve âlem yaratılmış olduğuna göre yaratma fiili bir anda mı olup bitmiştir, yoksa birleşim şeklinde belli bir süreçte mi gerçekleşmiştir? Filozof yaratılışın atomların birleşmesiyle olduğunu şöyle temellendirmektedir: Bir şeyi bir anda yoktan yaratmak belli bir süreçte yaratmaktan daha kolaydır. Söz gelimi insanı bir anda yetişkin olarak yaratmak onu kırk yılda yetişkin hale getirmekten kolay bir iştir. Tanrı'nın dolaylı ve uzun süreç alan bir fiili değil kolay ve pratik olanı tercih etmesi hikmetinin gereğidir. Buna göre yaratılış bir anda olup bitmiş olmalıdır. Aksi halde Tanrı'nın kolay olana gücünün yetmediği ve hikmetinin gereğini yapmadığı anlamı çıkar. Fakat Râzî'ye göre tabiatta olayların meydana gelişi bunun aksini göstermektedir, yani her

şey tedrîcî bir süreç izleyerek birleşim şeklinde ortaya çıkmaktadır. Şu halde yaratılış dağınık olan atomların maddeyi oluşturmak üzere bir araya gelmeleriyle gerçekleşmiştir (*Resâil felsefiyye*, s. 220-225). Bu sistemde heyûlânın mahiyetine ilişkin Râzî'nin görüşleri arasındaki çelişki gerçekten dikkat çekicidir. Zira heyûlâyı pasif bir ilke kabul ettiği halde onun atomlardan ibaret olduğunu söylemesi bir çelişki sayılır, çünkü atomlar aktiftir. Hatta filozofun kendisi Aristo'nun hareket teorisini eleştirmek üzere yazdığı *İnne li'l-cismi hareke min zâtih ve inne'l-hareke mebde'ün tabî'iyye* adlı günümüze ulaşmayan eserinde (Bîrûnî, s. 10) cisimlerin doğal olarak hareket ilkesini kendi özünde sakladığını, yani maddenin dinamik olduğunu savunmuştur.

4. Halâ: Heyûlâ ezelî bir ilke kabul edildiğine göre onun bir mekânda bulunması sistemin mantığı gereğidir. Ancak Râzî'nin terminolojisinde mekânın biri mutlak, diğeri cüz'î veya izâfî olmak üzere iki anlamı vardır. "İçinde hiçbir nesne bulunmayan boşluk" demek olan mutlak mekân günlük dildeki yer ve Aristo felsefesindeki kuşatan cismin iç yüzeyi, daha açık bir ifadeyle kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi arasındaki hayalî bir şey değil ezelî olan heyûlânın varlığıyla birlikte tasarlanan mutlak uzaydır (*fezâ*); yani uzay heyûlâ için bir kap konumundadır. Cisimden tamamen bağımsız olan mutlak mekân ezelî ve sonsuz bir ilke olduğundan işaretle gösterilecek maddî bir yapıya sahip değildir, sadece akılla bilinir. Râzî'nin benzetmesiyle küpün içindeki nesneler boşaltılsa da küp kavramı zihinden silinmez (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 18). Meşşâî felsefesinde bir ilke olarak varlıkta boşluğa yer tanınmazken Râzî atomizmi benimsediğinden atomların somut maddeyi meydana getirmek üzere hareket edebilmeleri için boşluğun bulunmasını bir zorunluluk olarak görmektedir. İzâfî mekâna gelince o yer tutan nesnenin varlığıyla vardır, nesne olmayınca mekândan da söz edilemez; yani izâfî mekân renk ve şekil gibi cisimle bağıntılı bir kavramdır. Bir şeyin diğer şey üzerinde ya da içinde bulunmasıdır ki bu anlamıyla izâfî mekân ezelî değil âlemin varlığından sonra ortaya çıkan bir kavramdır.

5. Dehr: Sistemin mantığı uyarınca mutlak madde, mutlak mekânla birlikte düşünülen mutlak zamanın varlığından söz etmek gerekir. Râzî'nin dehr, sermed, müddet terimleriyle ifade ettiği bu kavram "ezel ve ebedi ku-

şatan sonsuz-sınırsız zaman" demektir. Filozof mekân gibi zamanı da mutlak ve izâfî olmak üzere iki kategoride değerlendirir. Mutlak zaman ezelden ebede sürekli akan bir cevherdir. Akıl âlemin dışında ve âlemi de kuşatan bir sürekliliğin bulunduğunu bildirmektedir. Felek ve feleğin dönüşü ortadan kalksa bile zihinde sürekli akıp giden bir şeyin imajı kalır ki işte o mutlak zamandır. Râzî, kelâmcıların kafa karıştırıcı polemikleriyle zihni bulanmamış halka bu konuyu sorduğunu, onların da âlemden bağımsız ve onu dıştan kuşatan bir sürekliliğin varlığını kolayca kavradığını söylemekte ve mutlak zamanın apaçık (apriori) bir kavram olduğunu savunmaktadır (*Resâil felsefiyye*, s. 264, 267). Mutlak mekân gibi mutlak zamanın da maddî âlem ile bir ilişkisi bulunmadığına göre yıl, ay, hafta, gün, saat, dakika, saniye ve an gibi günlük dilde kullanılan zaman birimleri izâfî ve cüz'î zamana ait birer kavram sayılmaktadır. Râzî zamanı apriorik bir kavram kabul etmekle birlikte Fahreddin er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserinden (V, 21-26) öğrenildiğine göre yine de bunun ispatı gerektiren bir kavram olduğunu on ayrı delille ortaya koymuştur. Zamanı hareketin ölçüsü ya da hareketin sayısı kabul eden Aristocu zaman tanımı Râzî'ye göre sadece izâfî zamana ait bir anlayışı yansıtmaktadır. Ölçülebilen, bölümlenebilen ve nesneyle bağıntılı olan sınırlı-sonlu zaman anlayışı Aristo'dan, ölümsüzlüğün ve ezelîlik tasavvurunun sembolü olan mutlak zaman kavramı ise Eflâtun'dan gelmektedir (*Timaios*, s. 37 vd.). Râzî, hemşehrisi Ebû Hâtim er-Râzî ile mekân ve zaman kavramları üzerine yaptığı tartışmada Eflâtun'un bu konudaki görüşünün kendi teziyle bağdaşabileceğini söylemiştir (*A'lâmü'n-nübüvve*, s. 16). Râzî'nin mutlak mekânı heyûlânın kabı, mutlak zamanı da onun varlık süreci olarak düşündüğü anlaşılmaktadır.

Râzî metafiziğinin omurgasını oluşturan söz konusu beş ezelî ilke ve onun bu yöndeki görüşlerini sergilediği *el-İlmü'l-ilâhî* adlı çalışması, İslâm düşüncesi tarihinde en çok eleştiri alan ve üzerine en fazla reddiye yazılan eserlerden biridir. (*Resâil felsefiyye*, s. 167-170). Filozofa yapılan itirazlar Allah'tan başka ezelî varlık kabul ettiği, sistemin kendi içinde oldukça fazla çelişki barındırdığı ve bu sistemin orijinal olmayıp Sokrat öncesi filozoflarından ya da Harran-

lı Sâbiîler'den veya Maniheistler'den alınmış olduğu şeklindedir. Fakat Râzî, Ebû Hâtim'le yaptığı tartışmada İlkçağ filozofları üzerindeki incelemelerinde böyle bir sistemin bulunmadığını, âlemin ezelîliğini iddia eden dehrîlere karşı onun yaratılmışlığını ispata yönelik kendi sisteminden daha mâkul bir sistem olmadığını savunur (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 10). Beş ezelî ilke anlayışının eski Şark kültürlerinde var olduğu iddiası ise Râzî'nin *el-İlmü'l-ilâhî*'yi kaleme almasıyla ve onun kadîm kültürler hakkında verdiği bilgilerden hareketle ortaya atılmıştır (*Resâil felsefiyye*, s. 192). Nitekim Cürcânî bu doktrinin mezhepler arasında üstü kapalı olarak bulunduğunu, Râzî'nin bunu beş ezelî ilke adıyla ortaya çıkardığını Fahreddin er-Râzî'den naklen bildirmektedir (*Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 438).

Kadîm Şark kültürlerinde kozmik varlığın oluşumuna ilişkin ezelî ilkelerin varlığı söz konusudur, bu doktrinin belirgin izlerine Eflâtun'un Timaios adlı diyalogunda rastlanmaktadır, Râzî'nin kendisi de bunu belirtmektedir. Dolayısıyla Kâdî Sâid'in, "Râzî, Aristo'nun, felsefenin esasına ait birçok şeyi değiştirip bozduğunu, Eflâtun ve önceki filozoflardan birçoğunun görüşlerine ters düştüğünü gerekçe göstererek Aristo'nunkinden çok farklı bir sistem geliştirmiş, tabiat felsefesi alanında da Pisagor ve Pisagorculuğu benimsemiştir" şeklindeki değerlendirmesi (*Tabakâtü'l-ümem*, s. 36) doğru bir tespit sayılabilir.

Tabiat Felsefesi: Tabiattaki her çeşit oluşum, gelişim ve değişimi teorik düzeyde temellendirmeye çalışan ve tabîiyyûn (natüralistler) olarak bilinen kadroda yer alan müslüman düşünürlerin başta tıp, kimya (simya), botanik, zooloji olmak üzere matematik ve astronomi alanlarında da birer otorite olduklarında şüphe yoktur. Bunların başında bu felsefe akımının kurucusu olan Râzî gelmektedir. Gazzâlî'ye göre tabiat felsefesinin kurucuları bitki, hayvan ve insan anatomisi üzerinde araştırma yapan hekimlerdir. Bu filozoflardan bir kısmı her şeyi bilen hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını kabul etmiş, diğerleri ise canlıların anatomisinde tespit ettikleri olağan üstü mükemmelliğin normal mizaçtan kaynaklandığını iddia ederek Tanrı'yı ve âhireti inkâr etmiştir (*el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 38-39). Deist bir filozof olan Râzî'nin

ilk grup arasında yer aldığı söylenebilir. Koyu bir rasyonalist olan, çalışmalarında gözlem, deney ve tümevarım yöntemini başarıyla uygulayan Râzî, tıp ve kimya alanındaki başarıları yanında atomist görüşleriyle de dikkat çekmektedir. Aristo'nun tabiattaki her türlü oluş ve bozuluşu dört unsur ve onlardaki dört nitelikle açıklayan madde anlayışına karşılık Râzî, yapısı gereği maddenin dinamik olarak hareket etme gücüne sahip olduğunu savunmuş ve bu konudaki düşüncelerini *İnne li'l-cismi hareke min zâtih ve inne'l-hareke mebde'ün tabî'iyye* adlı eserinde temellendirmeye çalışmıştır. Ayrıca tabiat ve tabiat olaylarının yorumu üzerine otuz iki eser kaleme almış, fakat bunlar günümüze ulaşmamıştır.

Ahlâk: Kindî'den sonra Râzî de dinî telakkinin dışına çıkarak ahlâkı bir felsefe problemi tarzında ele almıştır, bu konudaki temel kitabı *et-Tıbbu'r-rûhânî*'dir. Filozof, bu eserden önce Sâmânî Devleti'nin Rey valisi Mansûr b. İshak için kaleme aldığı tıp kitabına *et-Tıbbü'l-Mansûrî* adını vermiş, bunun üzerine vali vücut sağlığının ahlâkî olgunlukla tamamlanması gerektiğini hatırlatarak kendisinden bir de ahlâk kitabı yazmasını ve ona *et-Tıbbü'r-rûhânî* adını vermesini istemiştir. Çünkü Râzî bir hekim-filozof olarak bedenle ruh ya da fizyoloji ile psikoloji arasındaki ilişkide ruhun aktif rol oynadığını, ruh sağlığının da belli ahlâk ilkelerine sadakatle kazanılacağını savunmaktaydı. Bunun dışında *es-Sîretü'l-felsefiyye*'de Sokrat prototipinde filozofça yaşamanın ne gibi erdemler gerektirdiğini ve normal ahlâkî hayatın temel ilkelerinin nelerden ibaret olduğunu tartıştığından onu da ahlâk alanında bir eser saymak gerekir. Ayrıca filozof, *Alâmâtü'l-ikbâl ve'd-devle* isimli risâlesinde karizmatik bir liderde bulunması gereken ahlâkî ve psikolojik özellikleri on madde halinde sıralamıştır. Öğrencilerinden Ebû Bekir b. Kârih'in Horasan valisinin özel hekimi olması üzerine Râzî hekimlik ahlâkıyla ilgili tespit ve tavsiyelerini içeren *Ahlâku't-tabîb* adıyla bir risâle yazıp ona göndermiştir. Günümüze ulaşan bu risâle kendi alanında ilk eser sayılmaktadır.

Nasihate dayalı ahlâk geleneğinden farklı olarak felsefî bir ahlâk anlayışını temellendirirken Râzî'nin referansları filozofların üstadı ve en büyüğü diye nitelediği Eflâtun ile *Kitâbü'ş-Şükûk*'ün girişinde kendisinden "insanlar arasında bana en büyük iyilikte bulunan, en çok yararı dokunan, sayesinde

yolumu bulduğum ve izini takip ettiğim (...) velinimetim" şeklinde söz ettiği Galen (Câlînûs) ve onun *Kitâb fi'l-ahlâk*'ının muhtasarıdır. Son dönem Stoa ahlâk felsefesinin temsilcilerinden olan Galen'in (Câlînûs) bu eseri vasıtasıyla Stoacı görüşler İslâm toplumunda yankı bulmuştur. Ayrıca onun kaynakları arasında Kindî'nin *el-Hîle li-def'i'l-ahzân*'ı ile Râzî'nin içinde yaşadığı toplumun ahlâk konusundaki değer yargılarını da saymak gerekir.

Râzî, yirmi kısa bölümden oluşan *et-Tıbbu'r-rûhânî*'nin ilk bölümünde yaratıcının insana lutfettiği en büyük ve en yararlı nimetin akıl olduğunu belirterek bu konuda rasyonel bir yöntem izleyeceğinin işaretlerini verir. İnsanı hayvanlardan üstün kılan en önemli güç akıldır; varlığı akıl sayesinde tanır, bilim ve sanatı akılla yapar, Allah'ı da akılla buluruz. Şu halde davranışlarımız akla uygun olduğu ölçüde ahlâkî sayılır. Aklın işlevini yapmasına engel olan en büyük tehlike ise nefsânî arzulardır (*hevâ*). Öyle ki doğuştan gelen ham duygular ve şehevî arzular hâkim olması gereken aklı mahkûm durumuna düşürebilir. Her akıllı insanın fiil ve davranışlarının ahlâkî olduğu söylenemez. Aklın önündeki engelleri aşabilmek için Allah insana hayvanlarda bulunmayan ve irade denilen bir yetenek vermiştir. İnsan ancak hür iradesiyle yaptığı işlerden sorumludur ve davranışlarının iyi ya da kötü olarak nitelenmesi de irade ile ilgili bir husustur. Şu halde insanın ahlâkî bir kimlik kazanabilmesi için eğitime ve irade egzersizine ihtiyacı vardır. Ancak filozof iradeyle ilgili görüşlerinde hayli kötümserdir. Ona göre çoğunlukla insanlar akıl ve iradeleriyle değil tutku ve ihtiraslarıyla hareket ederler. Hâlbuki mutluluğa giden yol her zaman akıl, bilgi ve güçlü bir iradeden geçer. Râzî'ye göre aklını ve iradesini kullanarak doğuştan gelen hayvanî duygularını yenen ve tam ahlâkî bir hayat yaşayan tek insan tipi vardır, o da erdemli filozoftur. Bu yargıya varırken onun düşüncesindeki ideal filozof tipinin ahlâk felsefesinin kurucusu Sokrat olduğunda şüphe yoktur.

Ahlâk psikolojisini temellendirirken Eflâtun'u referans alan Râzî insanda üç çeşit nefis bulunduğunu söyler. Bunlar akleden veya ilâhî nefis, öfke veya hayvanî nefis, şehevî veya nebâtî nefistir. Bunlardan son ikisi akleden nefse hizmet için vardır. Nebâtî nefsin işlevi bedeni besleyip gelişim ve üremesi-

ni sağlamak, öfkenin kaynaklandığı hayvânî nefsin görevi ise şehevî arzuların üstesinden gelebilmesi için akleden nefse yardımcı olmaktır. Bedenle birlikte nebâtî ve hayvanî nefis ölür, akleden nefis cevheri ise ölümsüzdür. Filozofa göre bayağı arzuları kınamayan, gayri ahlâkî bulmayan dinî ve dünyevî hiçbir görüş mevcut değildir. Bu tür arzu ve isteklerle başa çıkmak için çeşitli yöntemler uygulanagelmişse de bu konuda aklın öngördüğü ölçüyü aşmamak ve insan onuruyla bağdaşmayan davranışlardan uzak durmak gerekir. Şu halde lezzete baskın gelecek bir acıya katlanmak doğru bir hareket değildir. Aklın ve adaletin hükmüne göre bir insanın tıpkı başkasına olduğu gibi kendine de acı vermeye hakkı yoktur. Mesela Hintliler'in Allah'a yakın olma arzusuyla cesetlerini yakmaları, çiviler üzerine yatmaları; Maniheistlerin cinsî ilişkiden uzak kalmak için kendilerini iğdiş ettirmeleri, aç susuz kalmaları ve su yerine idrar içerek kendilerini kirletmeleri tamamen akla ve ahlâka aykırı davranışlardır. Ayrıca hıristiyanların dünyadan el etek çekerek manastırlara kapanması, birçok müslümanın çalışmayı terk edip az ve basit yiyeceklerle yetinmesi, kaba ve rahatsız edici elbise giymesi de yanlıştır (*et-Tıbbu'r-rûhânî*, s. 17-31; *es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 105). Ahlâkî olan ise her türlü aşırılıktan uzak ve normal bir hayat tarzıdır.

Filozof alışkanlıklar yüzünden insanın kendi hata ve kusurlarını görüp kendi davranışlarını eleştirmesinin çok zor olduğunu söyler. Bunun için akıllı ve sağduyulu bir dost edinerek onun uyarı ve tavsiyeleri doğrultusunda davranışlarına çekidüzen vermesini, ayrıca düşmanlarının kendisine yönelttiği eleştirileri dikkate alarak doğru yolu bulmasını salık verir. Bununla birlikte Râzî, Sokrat ve Eflâtun'u izleyerek erdemli bir hayatın ancak bilgi ile aydınlanmak ve adalet ilkesini benimsemekle gerçekleşeceğini savunur.

Râzî, aklın işlevini tam olarak yapmasına ve insanın mutluluğuna engel saydığı için hazcılığı şiddetle eleştirir. Ona göre haz, elem veren şeyin tabii durumundan çıkardığı bedenin tekrar tabii durumuna dönmesidir. Yani normalin dışına çıkma elemi, normal hale dönüş ise hazzı meydana getirir. Ancak bu ilişki kısa sürede gerçekleştiğinde haz alınırsa da uzun ve tedrîcî olaylarda elem ve haz hissedilmez. Elemin esas, hazzın elemden kurtuluş olarak görülmesi şüphesiz olumsuz bir yaklaşımdır. Burada vurgulanmak istenen husus,

sıkıntı ve zahmetlere katlanarak elde edilen maddî hazların çok kısa sürdüğü gerçeğidir. Çünkü vücut doyum noktasına ulaşınca yani tabii hale dönünce artık haz duymaz. Şu halde anlık zevk için onca elem ve gerilime katlanmaya değmez. Râzî haz-elem ilişkisini şu örnekle açıklar: Serin gölgede oturan biri oradan ayrılıp kızgın güneş altında yürüyüş yaparken elem duyar, önceki yerine dönünce haz ve huzur bulur. Fakat vücudu kısa sürede ortama alışınca yani tabii hale dönünce artık haz almamaya başlar. Bu durum bütün maddî hazlar için geçerlidir. Katlanılan elemin şiddetiyle duyulan hazzın büyüklüğü doğru orantılıdır. Söz gelimi uzun süre aç ve susuz kalanların yediklerinden ve içtiklerinden aldıkları haz daha fazla olacaktır.

Hazcılığı eleştirirken Eflâtun gibi Râzî de aşkı bir tür ruhî hastalık sayar; âşıkları şehvet düşkünü, nefsânî arzuların kulu kölesi olmakla suçlar ve hayvanlardan daha aşağı düzeyde olduklarını söyler. Filozofun ilâhî ve tertemiz duyguların tezahürü olan beşerî aşkın varlığını dikkate almaksızın aşkı sadece cismanî ve müptezel ilişkilere indirgemesi kendisinden beklenmeyen bir duyarsızlıktır. Söz konusu aşk, halkın kara sevda dediği melankoli hali ise irade dışı bir olay olduğu için o da aşağılanamaz. Dolayısıyla Râzî'nin aşk konusunda felsefî geleneği sürdürme adına insanın en nezih ve en ulvî duygularını görmezden gelmesi büyük bir eksiklik sayılır. Râzî hazzın mahiyetiyle ilgili *Kitâbü'l-Lezze* adlı günümüze ulaşmayan bir eser yazmış ve bu çalışması kültür çevrelerince hayli tepkilere yol açarak üzerine çeşitli reddiyeler yazılmıştır.

Kindî gibi Râzî de insanı karamsarlığa sevk edip mutluluğunu engelleyen bazı psikolojik etkenlere dikkat çeker, bunlar üzüntü ve ölüm korkusudur. Tasa ve üzüntü beşerî bir gerçek olduğuna göre bundan kurtulmanın ya da etkisini azaltmanın iki yolu vardır. İlki, üzüntünün meydana gelmemesi veya olabildiğince etkisinin azaltılması için önlem almak, ikincisi de meydana geldikten sonra ondan kurtulmanın çarelerini aramaktır. Râzî'ye göre üzüntünün başlıca kaynağı sevdiklerini kaybetmek ve beklentilerini gerçekleştirememektir. Şu halde insanın sevip ilgi duyduğu şeyler ne kadar çoksa üzüntüsü de o nispette fazla olacaktır. Bu durumda akıllı kimse üzerinde yaşadığı dünyada

her şeyin sürekli değiştiğine, yaşayanların da bu yasaya tâbi olduğuna, bundan kurtuluş imkânının bulunmadığına kesinlikle inanırsa meydana gelen can sıkıcı ve üzücü her olayı doğal karşılar. İradesi dışında ve üstesinden gelemediği olumsuzluklar karşısında yıkılmaz. Her olumsuzluktan daha beterinin olabileceğini, sevinç ve mutluluk gibi üzüntü ve kederin de gelip geçici olduğunu, nihayet üzülmenin hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini düşünerek teselli bulur (*et-Tıbbu'r-rûhânî,* s. 63-69).

Ölüm korkusuna gelince, insanı içinden çıkılmaz düşüncelere sevk eden bu korkuyu yenmenin Râzî'ye göre biricik çaresi ölümden sonraki hayata inanmaktır. Akıl ve adalet duygusunun yanında Allah'ın hikmet ve merhameti de insan için ebedî bir hayatın varlığını gerekli kılar. Nitekim iyi ve erdemli olan, hak dinin (İslâm) kendisine yüklediği görevleri hakkıyla yerine getiren kimse ölümden korkmaz. Çünkü din ona kurtuluş, huzur ve ebedî nimetler vaad etmiştir. Ölümü ebedî yok oluş sayanlar bu korkuyu yenmek için kendilerini çeşitli şeylerle avutsalar da inanan insanın yaşama sevincine hiçbir zaman ulaşamazlar. Bunlar genellikle karamsardırlar, teselli verecek bir şey bulamayınca çareyi intiharda ararlar (a.g.e., s. 92-96). Deist bir filozof olarak âhiret inancını aklın ve adalet duygusunun bir gereği sayan Râzî, inandığı için değil bu konuda kendi görüşünü desteklediği için dine atıfta bulunmaktadır.

Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî*'deki ahlâka dair temellendirmeleri kendi döneminden itibaren birçok müellif tarafından eleştirilmiştir. Özellikle İsmâilî kelâmcılarından Hamîdüddin el-Kirmânî *el-Akvâlü'z-zehebiyye*'de filozofun eserinin isminden başlayarak görüşlerinin tutarsız olduğunu göstermeye çalışmıştır; ancak Kirmânî'nin mezhep taassubuyla yaptığı eleştirilerinde onu doğru anladığı söylenemez. Râzî'nin anılan eserinde ve günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-Lezze*'de lezzetin tarifi ve mahiyetine ilişkin görüşleri de yüzyıllar boyu tartışmalara konu olmuş ve üzerine birçok reddiye yazılmıştır (*Resâil felsefiyye*, s. 139-148). Bununla birlikte filozofun ahlâka dair bazı temellendirmelerinin İhvân-ı Safâ'da, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta, İbn Sînâ'nın *Risâletü'l-ışk* ve *Risâletü'l-havf mine'l-mevt* ile Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî*'sinde yansımaları görülmektedir.

Din Anlayışı: İslâm düşüncesi tarihinde yaratıcı bir Tanrı'ya inandığı halde peygamberliği ve dini kabul etmeyen Râzî'ye göre Allah'ın verdiği akıl gücü ve adalet duygusu sayesinde insan, peygamberin ya da herhangi bir ruhanînin aracılığına gerek kalmadan kendi yolunu kendisi bulabilir. İyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan, güzeli çirkinden, doğruyu yanlıştan, haklıyı haksızdan ayırt eden tek ölçü akıl ve adalettir. Mutlak hikmet, adalet ve merhamet sahibi olan Allah'ın insanlar arasından peygamber veya ruhanî bir şahsiyeti üstün niteliklerle donatarak imtiyazlı kılması ve insanlara mürşid olarak göndermesi O'nun hikmet, adalet ve merhametiyle bağdaşmayan bir durumdur. İnsanlar akıl ve diğer yetenekleri açısından eşit düzeyde yaratılmıştır, üstün niteliklerle donatılmış imtiyazlı birinin varlığı bu eşitliği bozar. Ayrıca filozof tarih boyunca devam eden savaşların din farklılığından ileri geldiğini, dolayısıyla insanlığı kurtarma iddiasıyla ortaya çıkan peygamberlerin insanlığın felâketini hazırladığını ileri sürmektedir. Buna ilişkin olarak Yahudilik, Hıristiyanlık, Maniheizm ve Brahmanizm'i, bazen de "hak din" diye nitelediği İslâm'ı eleştirmekten çekinmez. Ayrıca mûcizenin kehanetten, Kur'an'daki îcâzın sanat değeri yüksek bir şiirden farklı olmadığını söyler. Ona göre toplumların bir dine bağlanmasının asıl sebebi taklit ve geleneğe saygı, devlet hizmetinde bulunan din bilginlerinin nüfuzu, dinî âyin ve merasimlerin halkı etkilemesidir. Bu cüretkâr iddialarına hayvanlar arasında ruh göçünün (*tenâsüh*) geçerli olduğu fikrini de ilâve eder (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 1-2, 45-54).

İslâm toplumunda mülhid olarak tanınan İbnü'r-Râvendî, dine ve kutsala karşı bu saldırgan tutumunu özellikle *Mehâriku'l-enbiyâ* ve *Hiyelü'l-mütenebbi'în* adlı günümüze ulaşmayan eserlerinde ortaya koymuştur. Klasik kaynaklar Râzî'ye ait eserler listesinde bunlara yer verdiği gibi ikisi de İsmâilî kelâmcısı olan Ebû Hâtim er-Râzî'nin *A'lâmü'n-nübüvve*'si ile Kirmânî'nin *el-Akvâlü'z-zehebiyye*'sinde onun bu yöndeki düşünceleri görülmektedir. Ancak Ebû Hâtim, eserinde Râzî'nin adını anmaksızın ondan sürekli olarak "mülhid" diye söz etmesi karşısında çağdaş bazı araştırmacılar bu mülhidin kimliği hakkında gereksiz spekülasyonlara kalkışmışlardır. Çünkü Râzî, Ebû Hâtim'le yaptığı tartışmada Sâmânîler hükümdarı Ahmed b. İsmâil'in özel

hekimi sıfatıyla Buhara'da bulunduğu sırada hükümdarla birlikte tanık oldukları ilginç bir olaydan söz eder (*a.g.e.*, s. 115). Öte yandan filozof kendini savunmak amacıyla yazdığı *es-Sîretü'l-felsefiyye*'de şöyle demektedir: "Benim sultanın yanında bulunuşum onun askerî ve mülkî âmirlerinin durumuna benzemez. Bir tabip ve bir danışman olarak o hasta iken tedavisini yapmak, sağlığı yerinde iken kendisinin ve halkının yararına olan her hususta ona yol göstermek gibi iki görevim vardır" (s. 109-110). Bu iki metin, söz konusu mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğu konusunda şüpheye yer bırakmayacak kadar açıktır. Ebû Hâtim yukarıda söz edilen konular üzerine filozofla çetin tartışmalar yapmış, onun ileri sürdüğü tezleri teker teker sorgulamış, çelişki ve tutarsızlıklarını göstererek iddialarını çürütmüştür. Kirmânî ise Ebû Hâtim'in eksik bıraktığı sorgulamaları derinleştirerek tamamlamıştır.

Bazı Ortaçağ ve günümüz yazarları yukarıda sözü edilen ve Râzî'nin ilhadla suçlanmasına sebep olan eserlerin hasımları tarafından ona isnat edildiğini ve anılan iki İsmâilî kelâmcının yönelttikleri eleştirilerde objektif davranmadıklarını iddia ediyorsa da (İbn Ebî Usaybia, s. 426) bugüne ulaşan eserlerinde mevcut görüşleri onun bir deist olduğunu göstermeye yeter niteliktedir. Ancak *et-Tıbbu'r-rûhânî*'nin son paragrafındaki şu ifade nasıl yorumlanmalıdır: "Eğer bu hak dinden şüphe eden, onu bilmeyen ve doğruluğundan emin olmayan bir kişi varsa onun olanca gücüyle düşünüp araştırma yapmaktan başka çaresi yoktur. Bütün gayret ve imkânını kullanarak araştırırsa doğruyu bulmaması neredeyse imkânsızdır. Yine de bulamazsa o zaman yüce Allah'ın af ve mağfiretine en lâyık olan odur. Çünkü o gücünün yetmediğinden sorumlu değildir. Aksine, şanı yüce Allah'ın kullarını yükümlü tuttuğu şeyler güçlerinin çok altındadır" (s. 96).

Şüphesiz bu tarz bir yaklaşım İslâm'ı hak din olarak kabulden ziyade filozofun kendi konumunu mazur göstermeye yönelik bir çaba sayılmalıdır. Zira her çağda deistler Allah'a din yoluyla değil akılla ulaşılacağını savunurlar. Râzî'ye göre de Yüce Allah'a en yakın olan kul en bilgin, en âdil, en merhametli ve en şefkatli olandır. Bütün filozoflar, "Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesidir" sözüyle bunu anlatmak istemişlerdir. Kısacası filozofça yaşamak işte budur (*es-Sîretü'l-felsefiyye*, s. 109).

Tıp: Râzî tahsilini tamamlamak için çıktığı seyahatte Horasan bölgesindeki çeşitli merkezlerde Yunan, Hint, İran ve İslâm tıbbı üzerinde araştırmalar yapmış ve Helenistik çağın en ünlü hekimi Câlînûs'tan beri hiçbir tabibin ulaşamadığı tıp bilgisine sahip olmuştu. Doğduğu şehir olan Rey'e dönünce oradaki bîmâristanın başhekimliğine getirilmiş, her alandaki geniş bilgisi, tıptaki üstün başarısı ve sağlam karakteri sebebiyle hem saray hekimi hem devlet işlerinde danışman olarak önemli görevler üstlenmiştir (*a.g.e.*, s. 101-102). Otuz küsur yaşlarında Bağdat'a gitmiş ve sonradan Bîmâristân-ı Adudî adıyla anılacak olan hastahanenin başhekimlik sınavını yüz hekim arasından kazanmıştır (İbn Ebî Usaybia, s. 425). Hizmeti muntazam bir şekilde nöbetleşe yürütebilmek için hastahaneye dahiliye, hariciye, nöroloji, ortopedi ve göz hekimlerinden oluşan yirmi dört kişilik bir uzman kadrosu daha ilâve etmiştir (Hunke, s. 159). Râzî geliştirdiği çok ileri bir yöntemle kliniklerde hastaları önce asistanlara, sonra başasistanlara muayene ettirir, onların teşhiste güçlük çektikleri bir vaka olursa o zaman kendisi müdahale ederdi. Hastahanelerde muayene, teşhis, ilâçların etkileri ve vakanın bütün seyri defterlere geçirilirdi (*a.g.e.*, s. 166). Ayrıca o tıp tarihinde kimyayı tıbbın hizmetinde kullanan ilk hekim olarak bilinmektedir. Her ne kadar İbn Sînâ onu "irinli çıbanları deşme, idrar ve dışkı inceleme konusunda uzman" diyerek küçümsüyorsa da (Tancî, s. 272-273) gerçekte deney ve klinik bulgulardan hareketle dünya tıp tarihine getirdiği yenilikler açısından İbn Sînâ'dan çok ileridedir.

Klinik tıbbın üstadı kabul edilen Râzî, kendisine çok şey borçlu olduğunu sıkça tekrarladığı Galen'i eleştirmek üzere kaleme aldığı *Kitâbü'ş-Şükûk*'ün girişinde tıp ve felsefede kanıtlanmış bilgi dışında hiçbir otoriteye güvenilemeyeceğini, zaten bir filozofun öğrencilerinin göstereceği teslimiyetçi tavrı hoş karşılamayacağını söyler. Râzî'nin tabiat ilimlerinde uyguladığı gözlem ve deney yöntemini tıp alanında da başarıyla uyguladığı görülmektedir. Muayene sırasında hastanın yaşını, beslenmesini, geçirdiği hastalıkları, şikâyetinin ne olduğunu ve ne zaman başladığını sormakta, koyduğu teşhisleriyle birlikte bütün bulguları kayda geçirmekteydi. Bu alandaki zengin birikimini sayıları, altmış beş ile yüz arasında değişen tıbbî eserlerinde ve özellikle on beş yılda

vücuda getirdiği tıp ansiklopedisi mahiyetindeki *el-Hâvî* (*el-Câmi'u'l-kebîr*) adlı kitabında görmek mümkündür. Kızamık ve çiçek hastalıklarının teşhisini doğru koyan ilk hekim olan Râzî'nin bu konuda yazdığı *el-Cüderî ve'l-hasbe* adlı eseri Latince'ye çevrilmiş ve 1498-1866 yılları arasında kırk ayrı baskısı yapılmıştır. *Ahlâku't-tabîb* adlı eserinde hekim-hasta ilişkisinde uyulması gereken kuralları hatırlatarak, "Tıpta kehanet olmaz, hekim her şeyi bilemez, hasta denek olarak kullanılamaz. Gerekmedikçe tedavide basit ilâçlarla yetinilmeli. Hekim hastasının sırdaşı olmalı. Hekim hasta ile doğrudan diyalog kurmalı" şeklinde tavsiyelerde bulunur ve eğitimini almadan tıbba dair okuduğu bir iki kitapla halkın sağlığını istismar eden şarlatanları deccâl olarak niteler.

Kimya: İslâm ilim tarihinde Ebû Bekir er-Râzî'nin kimya alanındaki çalışmalarının önemli bir yeri vardır. Değersiz madenleri birtakım işlemlere tâbi tutmak suretiyle onlardan değerli maddeler elde etmenin mümkün olduğuna inanan Râzî'nin Câbir b. Hayyân'ın bu konudaki çalışmalarından büyük ölçüde yararlandığı ve onu üstadımız diye andığı bilinmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 514). Söz konusu madenler farklı derecelerde ergitilip iksir denen bir madde belli ölçüde katıldığında sarı ve beyaz renkteki değerli maddeler yani altın ve gümüş elde edileceğine inanılmaktaydı. İslâm toplumunda bu sahte ilme ilk karşı çıkan filozof Kindî olmuştur. Kindî, bu konuda *Risâle fî butlâni da'va'l-müdde'în san'ate'z-zeheb ve'l-fidda ve huda'ihim* ve *Risâle fi't-tenbîh alâ huda'i'l-kimyâ'iyyîn* adıyla iki eser yazarak madenlerin aslî niteliklerini değiştirmenin mümkün olmadığını, bunu yapmaya kalkışanların halkı aldattıklarını söyler (a.g.e., s. 379). Buna karşı Râzî, *er-Red ale'l-Kindî fî reddihî ale'l-kimyâ* adıyla bir risâle kaleme alarak Kindî'nin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır (Bîrûnî, s. 17). Her ne kadar İbn Cülcül, Râzî'nin kimya ile ilgili on dört eser yazarak amacına ulaştığını yani iksiri bulduğunu söylüyorsa da (*Tabakâtü'l-etıbbâ*, s. 77-78) uzun yıllar kimya deneyleriyle uğraştığı halde iksir denen o sihirli maddeyi bulamamıştır. Fakat kimyasal maddeleri maden, bitki ve hayvanlardan elde edilenler şeklinde üç kısma ayırması ve bunların türevlerinden oluşan maddeleri daha alt sınıflara ayırarak kimyasal birleşim

ve alaşımdaki işlevlerini tespit etmesi (*Kitâbü'l-Esrâr*, s. 2-3), bu arada gliserin, soda, sirke asidi, alkol, kükürt asit ve nitrik asit gibi kimyasal maddeleri bulmuş olması sebebiyle kimyayı teoriden pratiğe geçirdiği için bu ilmin kurucularından kabul edilmiştir. Râzî'nin laboratuvarında kullandığı madde ve araç gereçlerin nelerden ibaret olduğu çok iyi bilinmektedir (*Mevsû'atü târîhi'l-ulûmi'l-Arabiyye*, III, 1108-1110).

II. *FELSEFE RİSÂLELERİ*'NDE YAYIMLANAN ESERLERİN TANITIMI

İslâm bilim ve düşünce tarihinde hekim-filozof tipinin başarılı bir temsilcisi olan Ebû Bekir er-Râzî, altmış yıllık ömür sürecinde tıp, kimya ve felsefe gibi değişik alanlarda iki yüzün üstünde eser kaleme alarak sonraki nesillere zengin bir miras bırakmıştır. Yazdığı kitap ve risâlelerin listesini *er-Risâletü'l-hâdiye ile'l-Fihrist* adlı bir risâlede toplamışsa da bu risâle günümüze ulaşmamıştır (bk. 123 numaralı eser). İbnü'n-Nedîm bu risâleden naklen "Râzî'nin yazdığı kitaplar" başlığı altında ona ait 130 kitap ve 21 risâle olmak üzere toplam 151 eserin ismini vermektedir (s. 357-359). Fakat Râzî hayatının sonlarında yazdığı *es-Sîretü'l-felsefiyye*'de çeşitli alanlarda kaleme aldığı bazı eserlerin adını zikrettikten sonra şöyle demektedir: "Hülasa, bu makaleyi yazdığım tarihe kadar iki yüze yakın eser kaleme almışımdır" (s. 109). Bu ifadeden anlaşıldığına göre Râzî eserlerinin fihristini oluşturduktan sonra başka kitaplarda yazmıştır ki, bunların sayısı elli civarında olmalıdır. Öte yandan Ebû Reyhân el-Bîrûnî, bir öğrencisinin isteği üzerine Râzî'nin eserlerini konu alan bir *Risâle* kaleme almış, burada ona ait 184 eseri on bir başlık altında tanıtmıştır. Bunlardan 56'sı tıp, 33'ü tabiat, 7'si mantık, 7'si matematik ve astronomi, 17'si felsefe, 6'sı metafizik, 14'ü ilahiyat, 22'si kimya, 2'si küfür/inkâr 2 ve 10'u çeşitli alanlara aittir.

Paul Kraus, Bîrûni'ye ait söz konusu risâlenin Leiden'deki tek nüshasını *Risâle li'l-Bîrûnî fî fihristi kütübi Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî* (Paris 1936) adıyla neşretmiştir. İbn Ebî Usaybia'nın *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ* adlı eserinde (s. 421-427) Râzî'nin kitaplarının, daha geniş bir listesi yer almakla

birlikte, kitaplar konularına göre tasnif edilmiş değildir. Müellif burada 235 kitap ve makaleyi -bazen muhtevasını belirterek- tanıtıyorsa da sayının fazla oluşu, bir eserin bir veya birkaç bölümünün müstakil kitap haline getirilmiş olması veya aynı kitabın -küçük farklılıklarla- başka bir eser şeklinde telakki edilmesinden kaynaklanmış olabilir. Bu ihtimalleri dikkate alarak burada metnini sunduğumuz Bîrûnî *Risâle*'sindeki eser sayısının gerçeğe yakın olduğu düşünülebilir.

Râzî'nin eserlerine ilişkin İbnü'l-Kıftî'nin *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*'sındaki bilgiler büyük ölçüde İbnü'n-Nedîm'den aktarma olduğu için burada üzerinde durulmamıştır. Öte yandan Mahmud Necbâbâdî, yukarıda adı geçen dört müellifin eserlerindeki listeleri karşılaştırarak yeni bir liste hazırlamıştır. O, *Müellefât ve musannefât-ı Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er- Râzî* (Tahran 1339, s. 125-296) başlıklı bu çalışmasında Râzî'ye ait eser sayısının 264 olduğunu söylemektedir. Brockelmann ise, Râzî'nin tıp alanındaki 59 eserinin günümüze kadar geldiğini hatırlatarak bunların isimlerini vermektedir (*GAL*, I, 268-271; *Supplement*, I, 418-421).

Biz bu çalışmamızda Râzî'nin *Kitâbu't-Tıbbi'r-rûhânî*, *Kitabü's-Sîreti'l- felsefiyye*, *Makâle fî mâ-ba'de't-tabî'a*, *Makâle fî emârâti'l-ikbâl ve'd-devle* ve *Ahlâku't-tabîb*'i yanında onun günümüze ulaşmayan *Kitâbu'l-Lezze* ile *Kitâbu'l-İlmi'l-ilâhî*'sinden klasik dönemde yapılan Farsça alıntılar ile Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî arasında geçen tartışmayı ana hatlarıyla tanıttıktan sonra bu metinlerin tercümelerini, orijinal metinlerle birlikte bu yolun meraklılarına arz ediyoruz.

Bu metinler arasında *Ahlâku't-tabîb* hariç, diğerleri Alman oryantalist Paul Kraus tarafından *Resâil felsefiyye* (*Opera Philosophica*) başlığı ile yayımlanmıştır. (Kahire 1939). Yaptığımız tercümede bu eserdeki sıra düzeni esas alınmış, sonuna da Râzî'nin hekim olan bir öğrencisine hekimlik ahlâkı ile ilgili görüş ve tavsiyelerini içeren *Ahlâku't-tabîb* (nşr. Abdullatif el-Abd, *Sittü resâil mine't-türâsi'l-Arabî el-İslâmî* içinde, Kahire 1981, s.127-149) ilave edilmiştir.

1. AHLÂKIN İYİLEŞTİRİLMESİ (*et-Tıbbu'r-rûhânî*)

İslâm toplumunda dinî kaynaklara başvurmadan, insan psikolojisini ve toplumsal gerçeklikleri esas alarak felsefî bir ahlâk anlayışını temellendirmeye çalışan Râzî'nin bu eseri kendi alanında bir ilk sayılır. Kitabın adındaki "tıp" sözcüğü iyileştirmek, tedavi etmek anlamına gelirken, "ruhânî" kelimesi de insanın iç dünyasını, ruhî ve ahlâkî yapısını ifade etmektedir. Buna göre eser "ahlâkın iyileştirilmesi" anlamına gelmektedir. Ancak, felsefe terminolojisinde insanın duygu ve zihin dünyasını ifade etmek üzere "ruh" ve "ruhânî"den ziyade, anlam itibariyle daha kapsamlı olan "nefis" terimi kullanılır. Ancak Râzî, eserinin girişinde rûhânî terimini tercih edişinin sebebini şöyle açıklamaktadır:

> "Emîrin huzurunda –Allah kendine uzun ömürler versin- Bağdat'ta (*Medînetü's-selâm*) kaldığım günlerde bazı dostlarımın isteği üzerine ahlâkın iyileştirilmesi hakkında yaptığım bir çalışmadan söz edildi. Bunun üzerine efendim Emîr –Allah ona yardım etsin- bu konuları içeren gayet muhtasar ve veciz bir kitap yazmamı ve ona *et-Tıbbu'r-rûhânî* adını vermemi istedi. Böylece o, *el-Kitâbü'l-Mansûrî*'nin amaçladığı *et-tıbbu'l-cismânî*'ye yakın ve ona denk olmalıydı. Çünkü Emîr -Allah iktidarını daim eylesin- o kitaptan sonra bunu yazmanın ruh ve bedeni kuşatarak yararının yaygın olacağını düşünüp takdir etmişti."

Görüldüğü gibi esere, Sâmânîler döneminde Rey valisi olan (902-909) Mansûr b. İshâk b. Ahmed'in tavsiyesi üzerine *et-Tıbbu'r-rûhânî* adı verilmişse de kastedilen ruh sağlığı değil, ahlâkın iyileştirilmesidir. Yirmi bölümden (*fasıl*) oluşan eserin başlıklarına ve muhtevasına bakıldığında bunun ahlâka dair bir kitap olduğu kolayca anlaşılır.

Bu eserinden dolayı Râzî'yi eleştiren ve aynı zamanda ateist (*dehrî*) bir hekim olan Ebû Bekir Hüseyin et-Temmâr'a karşı filozof, yazdığı *Kitâb fî nakzi't-Tıbbi'r-rûhânî alâ İbni't-Temmâr* (İbnü'n-Nedîm, s.358; İbn Ebî Usaybia, s. 423) adlı eseriyle kendini savunmuştur. Nusaybin piskoposu İlya (ö. 1049) *et-Tıbbu'r-rûhânî*'den de alıntılar yaparak bir risâle kaleme almış, bu risâlesinde özellikle *et-Tıbbu'r-rûhânî*'nin beşinci bölümünde aklî ve felsefî ilimlere karşı çıkarak gerçek ilmin sarf, nahiv, şiir ve belâgattan ibaret olduğunu sa-

vunan şahsın tartışmada nasıl mahcup duruma düştüğünü dile getiren kısmı alıntılamıştır (*Resâil felsefiyye*, s. 2-3).

Râzî'nin felsefi sistemini ve adı geçen eserinin her bölümünü inceleyerek eleştiren ve İsmâiliyye mezhebinin hararetli savunucularından biri olan Bağdatlı Hamîduddîn el-Kirmanî'dir (ö. 411/1020'den sonra). *Kitâbu'l-Akvâli'z-zehebiyye fi't-tıbbi'n-nefsânî* (nşr. Salâh es-Sâvî, Tahran 1397) isimli eseriyle o, Râzî'nin ele alıp temellendirmeye çalıştığı ahlâka ait meselelerin kitabın adıyla yani tıpla bir ilişkisinin bulunmadığı üzerinde durarak eleştirilerini sürdürmektedir. Ne var ki, bu konuda Kirmânî "et-tıbb" kelimesinin sözlük anlamının yerine, bir bilim olan tıbbı dikkate aldığı için yaptığı eleştirilerin önemli bir kısmında haklı sayılmaz. Öte yandan Paul Kraus eserin üç nüshasını karşılaştırırken dördüncü nüsha olarak Kirmânî'nin yaptığı alıntılardan oldukça yararlandığını belirtmektedir (s. 7-11).

İslâm ahlâk literatüründe bu adla anılan başka eserlere de rastlamaktayız. Mesela bir vâiz olan Şîrazlı Ebû İshâk İbrahim b. Yûsuf (ö. 476/1083) *Kitâbu't-Tıbbi'r-rûhânî* isimli bir eser yazmışsa da bunun Râzî'ninki ile bir ilişkisi yoktur. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise aynı adı taşıyan eserinde Râzî'den çokça alıntılar yaptığı halde onun isminden hiç söz etmemiştir (*Resâil felsefiyye*, s. 2-3). Öte yandan Arthur J. Arberry *et-Tıbbu'r-rûhânî*'yi *The Spiritual Physick of Rhazes* başlığıyla İngilizce'ye çevirip yayımlamıştır (London 1950). Hüseyin Karaman ise bu eseri *Ruh Sağlığı* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. (İstanbul 2008).

2. FİLOZOFÇA YAŞAMA (*Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*)

Râzî felsefe, tıp ve kimya başta olmak üzere çeşitli alanlarında gösterdiği başarıya rağmen yaşantısının filozofların prototipi sayılan Sokrat'a benzemediğini gerekçe göstererek kendisinin filozof olamayacağını ileri sürenlere karşı yazdığı savunma mahiyetindeki bu küçük eser, onun bir filozofun ne gibi erdemlere sahip olması gerektiği hususundaki görüşleri yanında çalışma temposuna ve yazdığı bazı eserlerini yakinen tanımamıza imkân sağlaması bakımından da önemli sayılmaktadır.

Paul Kraus, British Museum, nr. 7473'te kayıtlı eserin tek nüshasını Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamış (*Orientalia*, NS, IV (1935), s. 300-334), ikinci kez *Resâil felsefiyye* içinde ikinci metin olarak neşretmiştir. Mahmut Kaya ise eseri Türkçe'ye çevirerek ilk olarak *Felsefe Arkivi*'nde (sy. 27, 1990, s. 191-201), ardından *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde yayımlamıştır (İstanbul 2003, s. 73-82).

3. [META]FİZİK HAKKINDA MAKALE (*Makâle fî mâ ba'de't-tabî'a*)

Râgıb Paşa Kütüphanesi nr. 1463 numaralı mecmuada (vr. 90-98) bulunan eserin Râzî'ye aidiyeti konusunda bazı şüpheler vardır. Mesela klasik kaynaklardaki listelerde ona ait böyle bir eserin adına rastlanmamaktadır. Ayrıca eserin adı "metafizik hakkında makale" anlamına geliyorsa da muhteva itibariyle klasik fizikle ilgilidir. Ayrıca eserin birkaç yerinde "Biz buna değinmiştik veya ilerde biz buna değineceğiz" gibi ifadelerle vurgulanan bahisler elimizdeki eserde mevcut değildir. Bu da eserin baş ve son kısmının eksik olduğunu göstermektedir. Paul Kraus'un kanaatine göre bu makale Râzî'nin ya *Sem'ul-kiyân* ya da *el-Ârâu't-tabî'iyye* adlı eserlerinden alınmış bir parça olmalıdır. Her şeye rağmen X. yüzyılın başlarında Râzî'nin Aristo'dan itibaren antik, Helenistik ve İslâm toplumundaki filozof ve düşünürlerle hesaplaşmak üzere sorduğu sorular ve eleştiriler açısından son derece dikkat çekicidir.

4. İKBÂL VE DEVLETE KAVUŞMANIN BELİRTİLERİ (*Makâle fî emârâti'l-ikbâl ve'd-devle*)

Râzî'nin dönemin emîrlerinden birine moral vermek ve gururunu okşamak üzere kaleme aldığı anlaşılan bu makale, felsefî olmaktan çok siyasî amaç taşımaktadır. Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde, bir önceki eserin akabinde (vr. 98-99) yer almakta, Bîrûnî'nin *Risâle*'sindeki listede "çeşitli konular" başlığı altında zikredilmektedir. Bu kısa makaleyi Mahmut Kaya Türkçe'ye çevirerek *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde yayımlamıştır (İstanbul 2003, s. 101-103).

5. *KİTÂBÜ'L-LEZZE'*DEN ALINTILAR (*Min Kitâbi'l-Lezze*)

Bîrûnî'nin *Risâle*'de 64. eser olarak ve *Fi'l-lezze* adıyla yer verdiği bu makaleyi Râzî *et-Tıbbu'r-rûhânî* ve *es-Sîretü'l-felsefiyye*'de *Makâle fî mâiyyeti'l-lezze* adıyla anmaktadır. Filozofun haz ve lezzet hakkındaki temellendirmesinin kaynağının, Eflâtun'un *Timaios* adlı diyaloğunu telhîs eden hekim Galen'in eseri olduğu anlaşılmaktadır (bk. Ayasofya, nr. 2410). Aslı günümüze ulaşmayan bu eserin muhtevası hakkında biz ancak Müslüman düşünür ve müelliflerin ondan yaptıkları alıntılar vasıtasıyla haberdar olmaktayız. Paul Kraus söz konusu alıntılara *Resâil felsefiyye*'de geniş yer vermiş (s. 142-164), ancak biz, bu alıntılar içinden sadece Ebu'l-Mu'în Nâsır-ı Husrev'in (ö. 465/1073'ten sonra) *Zâdü'l-müsâfirîn* adlı Farsça eserinde tercümesine yer verdiği kısımları Türkçe'ye aktarmayı tercih ettik.

6. *KİTÂBÜ'L–İLMİ'L-İLÂHÎ'*DEN ALINTILAR (*Min Kitâbi'l-İlmi'l-ilâhî*)

Râzî'nin filozof ve kelamcıların tepkisine yol açan ve hakkında birçok reddiye yazılan bu eserin adı klasik kaynaklardan biraz farklılık gösterse de Bîrûnî'nin *Risâle*'sinde bu konuda ona ait iki esere yer verilmektedir. Bunlar *Kitâbü'l-İlmi'l-ilâhî el-kebîr* (nr. 116) ile *Kitâbü'l-İlmi'l-ilâhî es-sağîr alâ re'yi Sukrât*'tır. İbn Ebî Usaybia, Sokrat yerine Eflâtun'u zikretse de söz konusu olan aynı eserdir. Reddiye yazanlar ise Bağdat Mu'tezile okulunun reisi olan Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Belhî (ö. 319/931), filozof Fârâbî (ö. 339/950), matematikçi İbnü'l-Heysem (ö. 432/1040[?]), kelamcı İbn Hazm (ö. 456/1064), hekim Ali b. Rıdvan el-Mısrî (ö. 460/1068[?]), Yahudi filozof Mûsa b. Meymûn (ö. 601/1204) ve İsmailî mezhebinin meşhur dâîsi ve aynı zamanda şair olan Nâsır-ı Husrev'dir. Günümüze kadar gelmeyen bu eseri Paul Kraus *Resâil felsefiyye* içinde, yazılan reddiyeler ve daha başka kaynaklardan yaptığı alıntılar çerçevesinde neşretmiştir (s. 170-290).

Daha önce görüldüğü gibi Râzî metafiziğinin omurgasını oluşturan

beş ezelî ilke (*kudemâ-i hamse*) teorisidir. Bazı son dönem müellifleri ona *Fi'l-kudemâi'l-hamse* adıyla müstakil bir eser isnat ediyor olsalar da bunun *Kitâbü'l-İlmi'l-ilâhî*'den yapılmış alıntılardan ibaret olduğunu Nâsır-ı Husrev'in *Zâdü'l-müsâfirîn*'deki alıntılardan anlaşılmaktadır. Müellif eserin önce Farsça tercümesini verdikten sonra değerlendirip eleştirmektedir. Biz de *Kitâbu'l-Lezze*'de olduğu gibi bu eserde de Nâsır-ı Husrev'in tercümesini esas alarak metni Türkçe'ye aktardık.

7. EBÛ HÂTÎM ER-RÂZÎ İLE EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ ARASINDA GEÇEN TARTIŞMA (*el-Münâzarât beyne Ebî Hâtîm er-Râzî ve Ebî Bekr er-Râzî*)

Din ve peygamberlik müessesesi aleyhindeki görüşleriyle tanınan ve bu sebeple İslâm dünyasında felsefî bir gelenek kuramadığı gibi genellikle "mülhid" olarak nitelendirilen Ebû Bekir er-Râzî, Şîa'nın masum imam doktrinini eleştirmek üzere de birkaç eser kaleme almıştır. Onun peygamberlik ve imâmet konusundaki görüşlerini mantıkî delillerle çürütmek üzere hemşehrisi ve aynı zamanda Şiî-İsmailî doktrinin tanınmış simalarından olan Ebû Hâtim er-Râzî *A'lâmu'n-nübüvve* (nşr. Salah es-Sâvî - Gulâm Rızâ A'vânî, Tahran 1397/1977) adlı bir kitap yazmıştır. Yedi bâbdan oluşan bu eserin birinci bâbını müellif, Rey şehrinde Ebû Bekir er-Râzî ile aralarında geçen ve üç ayrı oturumdan oluşan tartışmaya ayırmıştır. Kitap, günümüze giriş kısmı eksik olarak intikal ettiği için Ebû Hâtim er-Râzî'nin adını anmaksızın sadece "o mülhid" diye nitelediği kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğu konusunda bazı kuşkular ileri sürülmüşse de böyle bir tereddüdün gereksiz olduğu anlaşılmaktadır. Zira onun bu tartışma sırasında savunduğu fikirler diğer eserlerinde de mevcuttur. Kaldı ki, Ebû Hâtim er-Râzî'nin filozofa verdiği cevapları tatmin edici bulmayan ve aynı zamanda Şiî-İsmailî mezhebinin önde gelenlerinden biri olan Hamîdüddin el-Kirmânî yazdığı *el-Akvâlü'z-zehebiyye*'de söz konusu kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu belirtmektedir (s. 9-14). Bir başka husus da, âlemin ezelîliğini savunduğu için Ebû Bekir er-Râzî tarafından dehrîlikle

suçlanan hekim Ebû Temmâr'ın üçüncü oturumda yer almış olmasıdır. Bu durum diyalogda taraf olan kişinin filozof Ebû Bekir er-Râzî olduğu konusundaki şüpheyi ortadan kaldırır niteliktedir. Ayrıca Ebû Hâtim, adı geçen eserinin muhtelif yerlerinde Ebû Bekir er-Râzî'nin Rey valisi Mansûr b. İshak ile olan ilişkilerinden de söz etmektedir ki, bu durum diyalogda taraf olanın Ebû Bekir er-Râzî olduğu konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır. Burada sunulan diyaloğu Mahmut Kaya Türkçe'ye çevirerek ilk olarak *İslam Tetkikleri Dergisi*'nde (sy. 9, 1995, s. 51-76), ardından *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde yayınlamıştır (İstanbul 2003, s. 83-99).

8. HEKİMLİK AHLÂKI (*Ahlâku't-tabîb*)

Râzî'nin eserlerinden söz eden kaynaklarda bu isimde bir eser yer almamaktadır. Râzî'nin Horasan valisinin özel hekimi olan öğrenci Ebû Bekir b. Kârih'e hekimlik ahlâkıyla ilgili tavsiye ve kendi gözlemlerini içeren bu risâleyi yazıp gönderdiği ve her nasılsa bunun eserleri listesinde yer almadığı görülmektedir. Ortaçağdaki tıp ahlâkına dair çok değerli tespitleri ve öğütleri içeren eseri Abdullatif Muhammed el-Abd *Sittü resâil mine't-türâsi'l-Arabî el-İslâmî* adlı kitap içinde (Kahire 1981, s. 127-149) yayımlamıştır. Türkçe çevirisi ise Mahmut Kaya tarafından ilk olarak *Felsefe Arkivi*'nde (sy. 26, 1987, s. 227-246) yayımlamıştır.

III. BÎRÛNÎ'YE GÖRE RÂZÎ'NİN ESERLERİ

Rahmân Rahîm olan Allah'ın adıyla

Bu, âlim, bilge, erdemli ve saygın Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî'nin -Allah kabrini ferahlatsın ve nefsini kutsasın- Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin kitaplarının fihristine ait bir risâlesidir. Sen Muhammed b. Zekeriyyâ b. Yahyâ er-Râzî'nin yaşadığı zamanı ve yazdığı eserlerin sayısını ve isimlerini öğrenme arzusunda olduğunu hatırlattın –hâlâ hatırlatıyorsun ve bu sayede hatırlanıyorsun- böylece o eserleri elde etmenin yollarını arayacaksın.

Senin onun hakkında, fıtraten zekâsının saf, kıvrak olduğuna ve tıp sanatında zirveye ulaştığına dair bilgin, sende tıbbı ilk ortaya çıkarıp başlatanın kim olduğu merakını da uyandırmıştır. Her ne kadar bu, rivayete dayalı bir konu ise de sen daha önce gerçekleşmemiş bir şey hakkında tartışacak değilsin.

Mütercim İshâk b. Huneyn, Yunanlı meşhur ve büyük tabiplerin tarihi ile ilgili bir makale yazmıştı. O tabipler [tıbba dair] usul ve kanunları koymuş, insanların yardımına koşmak için onları korumada titizlik göstermişlerdir. Onların etkisi bu âlemde öylesine yerleşti ki, hatta bu durum, yüksek şahsiyetlerden birçoğunun büyüye, illüzyona inanmalarına; onlar adına yapılan anıtlardan yardım beklemeye, oralara girmenin şifa olacağına, ciddi hastalıklar için oralarda kurban kesmeye; tedavi için tıp yöntemlerini uygulamak yerine, kurtuluşu buralardan beklemeye kadar vardı. Onun eseri üzerinde düzeltme yapmayan ve kitap toplayıp onları okumayan müstensih ve nakilcilerin onun makalesinde yaptıkları tahribat olmasaydı, İshak bu ilme yeterince katkıda bulunmuştu.

Sen benim bu yolu izleyenlerden farklı bir ahlaka sahip olduğumu bilip hatırlayınca, yararı az da olsa, amacını gerçekleştirip gönül rahatlığına ermek için beni düşündün. Ben de imkân ölçüsünde bana karşı duyduğun hüsnü zannı gerçekleştirdim ve senin için Ebû Bekir'in kitaplarından gördüğümü veya ismine rastlayıp o yolla ulaştığımı tespit ettim. Sana saygı duymasaydım bu işi yapmazdım. Çünkü bu iş ona karşı olanların nefretini celb eder ve benim de onun taraftarlarından olduğum zannını uyandırır. Ayrıca bu durum, doğru olana ulaşma cehdinde olan ile onun aşırı taassupla kendi arzuladığına meylettiren görüşlerini eşit seviyede görenlerden biri olduğum zannına yol açar. Hatta bunu yapan onun işlediği kötülük yüzünden rezil duruma düşer; diyanet hakkında katı davranmaktan geri durmaz; din karşıtı tavırları eleştirmek yerine, ihmalkâr davranır, yüz çevirir ve görmezden gelir. O bütün bunları kötü ruhların ve şeytanların etkisiyle yapar. Nihayet bu durum onu dinlere ve İslâm'a tuzak kuran Mani ve talebelerinin kitaplarına yönlendirir.

Söylediğimin doğru olduğunun kanıtı, onun *Fi'n-nübüvvât* adlı kitabının sonunda bulunmaktadır. O, fazilet sahibi ve büyük şahsiyetleri kendilerine layık olmayan budalalık ve saçmalıkla suçlar. Kitabında, akıllı birinin uzak durup değer vermediği, düşüncesini, dil ve kalemini kirleten ifadeler vardır. Zira onun dünyadaki bu çabası sadece kendisinden nefrete yol açar. Öte yandan henüz ayağını toprağa basmasını beceremeyen birisi "Râzî insanların mallarını, bedenlerini (sağlığını) ve dinlerini bozmuştur" der. Bu şahıs yargısının ilk şıkkında ve diğerinin ise çoğunda haklıdır. Şu var ki, "malı bozar" ifadesiyle benim bir ilişkim bulunmamakla birlikte diğer şıkta onun tehlikesinden kurtulmuş değilim. Gerçi ben zenginliği ve başka şeyi, kimseye muhtaç olmamak için severim; bununla birlikte kendimi zenginliğin bozmasından uzak sayamam.

Ben onun *el-İlmü'l-ilâhî* adlı kitabını okudum. O burada dolaylı olarak Mani'nin kitaplarına, özellikle onun *Sifru'l-esrâr* kitabına yönlendiriyordu. Kimyada beyazlatan ve sarartan özelliğin bulunduğunu bilmeyen birini şaşırttığı gibi [o kitaptaki] özellik de benim aklımı çeldi. Gençlik, acemilik, belki de hakikatin gizli oluşu, beni çeşitli şehir ve bölgelerde o sırrı aramaya teşvik etti. Kırk küsur yıl bu özlemin verdiği gerilim halinde beklerken Hemedan'dan Hârizm'e gelen bir postacı beni buldu. Elde ettiği kitapları, benim kitap sevgimi bilen Fazl b. Sehlân'ın yardımıyla bana getirdi. Onların içinde Mani'nin kitaplarından *Fırgamatya*, *Sifru'l-cebâbire*, *Kenzü'l-ihyâ*, *Subhu'l-yakîn*, *et-Te'sîs*, *el-İncil* ve *eş-Şaburkan*'ı da içeren bir mushaf vardı. Ayrıca Mani'nin birkaç risâlesi ve bunların arasında benim aradığım *Sifru'l-esrâr* da vardı. Bunun üzerine ben serap gören susuz gibi sevinç içindeydim, [fakat] neticede umduğunu bulamayıp hüsrana uğrayan gibi üzülüp kaldım. İşte o zaman yüce Allah'ın *"Bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin aydınlıktan nasibi yoktur"* [en-Nûr, 24/40] diye buyurmasının doğru olduğunu gördüm. Sonra o *Sifr*'den sırf hezeyan ve sırf ayıp sayılan ifadeleri ihtisâr ettim ki, benim düştüğüm felakete düşen biri onu okusun ve benim yaptığım gibi şifaya kavuşmakta acele etsin.

İşte Ebû Bekir'in hali bu. Ben onun düşüncesinin aldatmak değil, aldanma tarzında olduğuna inanıyorum. Onun, Allah'ın tenzih ettiği kimseler hakkındaki itikadı da böyleydi. Amacına ulaşmada şansı ona cimri davranmamıştır. Ameller niyetlere göredir; o gün (âhirette) niyetinin hesabını görmek için Allah ona yeter.

O, 251 (865) yılının Şaban ayının başlarında Rey'de doğmuştur. Onun kimya ile meşgul olduğu dışında durumuyla ilgili kesin bilgi elde edemedim. Ardında kalıcı eserler bırakan gözü, hastalık ve rahatsızlıkları kabul etmekteydi. [Kurduğu laboratuarda] ateş karşısında [kimya deneyleri] yaparken ortaya çıkan keskin asitler bu hastalığa yol açmıştı. Tedavi olma ihtiyacı onu tıpla meşgul olmaya sevk etti. Sonra da bunun da ötesine, kendisi için hoş olmayan alanlara geçti. Tıp alanında yüksek bir mevki elde etti. Devlet büyükleri, tedavisine ihtiyaç duyarak onu huzurlarında görmekten şeref duyarlardı. Sürekli çalışır, asla peşini bırakmaz, bu yüzden duvardaki kandilliğe koyduğu lamba karşısına oturup kitabını duvara dayardı ki, uyku bastırıp kitap elinden düşünce onu uyandırsın ve tekrar okumaya devam etsin.

Bu durum gözündeki rahatsızlığı artırırken o, çok sevdiği ve göz için zararlı olan bakla yemeye de devam ediyordu. Nihayet âhirette kör olsun diye, ömrünün sonlarında gözleri kör olmuştu. Gözünü tedavi etmek için Taberistan'dan gelen bir öğrencisine nasıl tedavi edeceğini sordu, o da olayı anlattı. Bunun üzerine Ebû Bekir dedi ki, "Senin en bilgili göz hekimlerinden biri olduğuna şahidim. Ancak bilirsin ki bu iş acısız olmaz, nefis de ürperir tiksinti duyar ve uzun süren sıkıntıdan insan bıkıp usanır. Herhalde ömür azaldı ve ecel yaklaştı. Benim gibi biri geriye kalan ömründe acıları ve zorlukları rahata tercih etmez. İyi niyetinden ve bu husustaki gayretinden dolayı teşekkür ederim. Sen artık memleketine dön." Öğrencisine o, bolca armağan verdi. Bu olaydan sonra uzun süre yaşamadı. 313 senesinin (925) Şaban ayının beşinde Rey'de vefat etti. Kamerî yıla göre ömür süresi 62 sene ve beş gündür. Güneş yılına göre ise 60 sene, iki ay ve bir gündür. Bildiğim kitaplarının isimleri şunlardır:

TIP ALANINDAKİ KİTAPLAR

1. *el-Câmiʿu’l-kebîr*

(الجامع الكبير)

(Tıbba dair bilgileri] büyük [ölçüde] toplayan)

el-Hâvî adıyla anılan bu büyük eser ilk ve ortaçağ tıbbından süregelen bilgileri ve Râzî’nin kendi gözlem ve klinik deneylerini içeren bir tıp ansiklopedisi mâhiyetindedir. O, bu eserini gece ve gündüz çalışarak on beş yılda yazdığını, bu yüzden gözlerinin zayıfladığını ve felç hastalığına yakalandığını anlatır (*es-Sîretü’l-felsefiyye*, 110). *el-Câmiʿu’l-kebîr* 1279’da Ferec b. Sâlim (Ferragut) tarafından *Continens* adıyla Latince’ye çevrilmiş ve ilk defa Brescia şehrinde 1486 yılında basılmış, daha sonra 1505-1542 tarihleri arasında basımı dört kez tekrarlanmıştır. 1395 yılına gelindiğinde Paris Tıp Fakültesi Kütüphanesi’nde bulunan on kitaptan biri Râzî’nin bu büyük eseriydi. Eserin ilaçlarla ilgili onuncu bölümü Rönesans’a kadar Avrupalı hekim ve farmakologların başlıca kaynağı idi. *el-Câmiʿu’l-kebîr*’in Escurial Kütüphanesi’ndeki Arapça metni 1955’te Haydarabad’da yayımlanmış, aynı baskı 1974 ve 1979’da tekrarlanmıştır (Muhakkik, s. 57-58).

2. *İsbâtu’t-tıb*

(إثبات الطب)

(Tıp [ilminin gerekliliğinin] ispatı)

Günümüze gelmeyen bu eserde Râzî muhtemelen ilkçağlardan itibaren üzerinde çokça durulan tıp ilminin gerekli olup olmadığı meselesini tartışmış ve onun gerekliliğini ortaya koymuş olmalıdır. Bu eserin, aşağıda 4 ve 5 numaralı eserlerle ilişkili olduğu düşünülebilir.

3. *el-Medhal ile’t-tıb*

(المدخل إلى الطب)

(Tıp ilmine giriş)

İbn Ebî Usaybia bunu müstakil bir eser olarak zikretmekle beraber (s. 423, 427), Râzî’nin Emîr Mansûr için yazdığı *Kitâbü’l-Mansûrî*’nin ilk ma-

kalesi de aynı başlığı taşıdığından bu eserin söz konusu girişle aynı olması kuvvetle muhtemeldir. Eser Elbîr Zekî İskender tarafından yayımlanmıştır (*Mecelletü'l-Meşrik*, sy. 54 [Beyrut 1960], s. 471-522).

4. *er-Redd ale'l-Câhız fi münâkazatihi't-tıb*

(الرد على الجاحظ في مناقضته الطب)

(Câhız'ın tıbbın çelişkili olduğu iddiasının reddi)

Günümüze gelmeyen bu eserde Râzî'nin, Mu'tezile kelâmının ünlü isimlerinden Câhız'ın (ö. 255/869) tıpla ilgili görüşlerini eleştirdiği anlaşılmaktadır.

5. *er-Redd ale'n-Nâşî fi nakzihi't-tıbb*

(الرد على الناشي في نقضه الطب)

(Nâşî'nin tıbbın iptaline yönelik görüşünün reddi)

Câhız gibi Mu'tezile kelâmcısı olan Ebü'l-Abbâs b. Muhammed en-Nâşî'nin (ö. 293/906) tıpla ilgili görüşlerini eleştirmek üzere Râzî'nin kaleme aldığı bu eser de günümüze ulaşmamıştır.

6. *Fî mihneti't-tabîb ve keyfe yenbağî en-yekûn*

(في محنة الطبيب وكيف ينبغي أن يكون)

(Tabibin imtihanı nasıl olmalıdır)

Tıp tarihinde hekimlerin imtihanı her çağda önemini koruyan bir sorundur. Galen'in bu konudaki eseri Huneyn b. İshâk tarafından *İmtihânü'l-etıbbâ* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir ve Râzî de bu eserini yazarken muhtemelen Galen'in eserinden yararlanmış olmalıdır. Râzî *Kitâbü'l-Mansûrî*'nin yedinci makalesini hekimlik adına halkın sağlığıyla oynayan hokkabazlara ayırmış ve bu eserin önemli bir kısmında gerçek hekimleri sahtesinden ayırt etmek üzere yapılması gereken imtihan üzerinde durmuştur. Ayrıca yukarıdaki başlık altında müstakil bir eser de yazmıştır. Bunun bir nüshası Bodleian Kütüphanesi nr. Or.561'de bulunmaktadır (Muhakkık, s. 62).

7. *el-Mürşid*

(المرشد)

(Kılavuz)

İbn Ebî Usaybia bu eserin adını *Kitâbü'l-Mürşid* ve *Kitâbü'l-Fusûl* olarak zikreder (s. 426). Bu husus Hipokrat'tan beri süregelen bir anlayıştır. Zira ona göre ömür kısa, ilim ve sanatlar ise çok geniştir. Öyleyse ilmî meseleleri aforizmalar yani kısa fasıllar halinde kaleme almak gerekir. Böylece isteyen herkesin bilgiye ulaşması kolay hale gelecektir. Galen'in tefsiriyle birlikte Arapça'ya çevrilen eser *Fusûlü Bukrût* adıyla müslüman bilginler tarafından hüsnü kabul görmüştür. Bîrûnî'nin bu eserin adını *Telhîsuhû li-Fusûli Bukrât* (nr. 112) şeklinde verdiğine bakılırsa Râzî *el-Mürşid*'i kaleme alırken Hipokrat'ın eserinden yararlanmış olmalıdır. Bu eserin 681'de istinsah edilen nüshası Preston Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 1076'da bulunmaktadır (Muhakkık, s. 63). Eser Elbîr Zekî İskender tarafından yayınlanmıştır (Kahire 1380/1960).

8. *el-Künnâşü'l-Mansûrî*

(الكُنّاش المنصوري)

(Mansûr [adına yazılmış tıp] mecmuası)

Râzî'nin Sâmanîler dönemi Horasan valisi olan Mansûr b. İshâk b. Esed adına ithaf ettiği muhtasar ve fakat önemli bir tıp kitabıdır. On bölümden oluşan eser *et-Tıbbu'l-Mansûrî*, *Kifâyetü'l-Mansûrî* ve *el-Mansûrî fi't-tıb* adıyla da anılmaktadır. Tıbbın teori ve pratiğine ilişkin bütün meseleleri içerdiği için büyük üne sahip olan eser Latin Ortaçağı'nda çok beğenilmiş, özellikle yaraların tedavisini konu alan yedinci bölümle genel hastalıklara dair dokuzuncu bölümü uzun yıllar İtalya üniversitelerinde okutulmuş ve üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bu eser ilk defa 1481'de Cremonalı Gerard tarafından *Liber Almansoris* adıyla Latince'ye çevrilmiş; 1483, 1492, 1493, 1497, 1501, 1510, 1519 tarihlerinde İtalya'da; 1533, 1544 ve 1551'de İsviçre Basel'de basılmıştır. Eserin dokuzuncu makalesi ayrı bir kitap haline getirilmiş ve "Baştan ayağa kadar meydana gelen hastalıklar" anlamına gelmek üzere *Fi'l-emrâzı'l-hâdise*

mine'l-karn ile'l-kadem (İbn Ebî Usaybia, s. 423) adıyla Arapça'da, *Nonus Almansuris* adıyla da Latince'de şöhret bulmuştur. Eserin başlığındaki "künnâş" kelimesi ise Ârâmîce'de "mecmua" anlamına gelmektedir (Muhakkık, s. 64). Eserin Arapça metni G. Collin ve M. Renau adlı iki Fransız bilgini yayımlamıştır (Rabat 1941).

9. *Tekâsîmü'l-ilel*
(تقاسيم العلل)
(Hastalıkların çeşitleri/sınıflaması)

Tıp terimler sözlüğü mâhiyetindeki eser, Cremonalı Gerard tarafından Latince'ye çevrilmiştir. Kraliyet Milli Kütüphanesi'nde, nr.4573'te ve Britanya Müzesi nr. 5932'de Arapça nüshaları mevcuttur (Muhakkık, s. 65). Subhî Hammâmî'nin tahkik ederek Fransızca'ya çevirdiği eser (İskenderiye 1412/1992) *Kitâbü't-Taksîm ve't-teşcîr* adıyla da tanınmaktadır.

10. *et-Tıbbu'l-mülûkî*
(الطب الملوكى)
(Hükümdarlığa ait tıp kitabı)

Râzî'nin Horasan valilerinden Ali b. Husûdân'a takdim ettiği eserdir (Muhakkık, s. 65).

11. *Men lâ yahduruhu't-tabîb*
(من لا يحضره الطبيب)
(Hekime ulaşamayanlara)

Hekim bulamayanlar için pratik olarak tedavi yollarını içeren bu eser *Tıbbu'l-fukarâ* (Fakirlerin Tıbbı) diye de anılır (İbn Ebî Usaybia, s. 422). Eser Lekno (1886) ve Tahran'da (ts.) yayımlanmıştır.

12. *el-Edviyetü'l-müshile el-mevcûde fî külli mekân*
(الأدوية المسهلة الموجودة في كل مكان)
(Her yerde bulunan müshil ilaçları)

Râzî'ye göre uzman bir hekim her evde ve mutfakta bulduğu besin mad-

desine kendi ilaçlarını ilave ettiği takdirde başka şeye gerek kalmaz (İbn Ebî Usaybia, s. 422).

13. ***el-Karâbâzîn el-kebîr***
(القراباذين الكبير)
(Büyük akrabazin)

Grekçe "sûret", "şekil" anlamına gelen bu kelimenin Arapça'da "karâbâzîn" ve "akrâbâzîn" şeklinde yazıldığı görülür. Farmakologlara ilaçları tanıtmak amacıyla hazırlanan bir tür katalogdur.

14. ***el-Karâbâzîn es-sağîr***
(القراباذين الصغير)
(Küçük akrabazin)

Râzî'nin bir önceki eserinin kısaltılmış şekli olmalıdır.

15. ***el-İklîl***
(الإكليل)
(Taç, çelenk)

Bîrûnî'ye göre bu eserin Râzî'ye aidiyeti şüphelidir.

16. ***Kitâbü'l-fâhir***
(كتاب الفاخر)
(Değerli Kitap)

Bîrûnî'ye göre bu eserin Râzî'ye aidiyeti şüpheli olsa da İbn Ebi Usaybia onun büyük ölçüde Râzî'nin *et-Taksîm ve't-teşcîr* adlı kitabından (nr. 9) ve başka bazı hekimlerin eserlerinden yapılan alıntılardan ibaret olduğunu söyler (s. 424). Eserin bir nüshası Süleymaniye Şehid Ali Paşa Kütüphanesi nr. 2081'de mevcuttur.

17. ***Def'u mazârri'l-ağziye***
(دفع مضارّ الأغذية)
(Gıdaların zararını önlemek)

İki makaleden oluşan eserin adını İbn Ebî Usaybia *Kitâbu Menâfi'i'l-ağziye ve def'i_mazârrihâ* şeklinde vermekte ve Râzî'nin bunu Emîr Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali için yazdığını belirtmektedir (s. 426). Kitabın Arapça metni Kahire'de 1305'te yayımlanmıştır.

18. *Kitâbu'l-Cuderî ve'l-hasbe*

(كتاب الجدري والحَصبة)

(Çiçek ve kızamık hastalığı hakkında)

On dört bâbdan oluşan bu kitap İslâm tıp tarihinde yazılan en önemli eserlerin başında gelir. Çiçek hastalığı ile kızamık arasında hassas farkı tespit etmesi ve atardamar hakkında doğru bilgi vermesi bakımından dikkate değerdir. Kitabın Grekçe tercümesi 1548'de Paris'te; Latince çevirisi de 1498 ve 1555'te yine Paris'te yayımlanmıştır. Eser ayrıca 1529, 1544'te Basel'de,1549'da Strazburg'da 1749'da Londra'da ve 1781'de ise Göttingen'de basılmıştır. Koning'in Fransızca tercümesiyle birlikte yayımladığı metni (Leiden 1766) Van Dyck neşretmiş (Beyrut 1872), Necmâbâdî ise Farsça tercümesiyle beraber yayımlamıştır (Tahran 1344) (Muhakkık, s. 69-70).

19. *Kitâbuhû fî tevellüdi'l-husât*

(كتابه في تولد الحصاة)

(Böbrek taşının oluşumu hakkındaki kitabı)

İbn Ebî Usaybia bu eserin adını *Makâle fi'l-hasâ fi'l-külâ ve'l-mesâne* olarak zikreder (s. 422). Eser Fransızca çevirisiyle birlikte basılmıştır (Paris 1896).

20. *Kitâbuhû fi'l-kulunc*

(كتابه في القلنج)

(Kolon hastalığı hakkındaki kitabı)

Eser Subhî Hammâmî tarafından neşredilmiştir (Halep 1403/1983).

21. *Kitâbuhû fi'n-nikris ve evcâ'ul-mefâsıl*

(كتابه في النِّقْرِس وأوجاع المفاصل)

(Gut hastalığı, eklem ağrıları hakkındaki kitabı)

İbn Ebî Usaybia bu eserin adını *Kitâb fî ileli'l-mefâsıl ve'n-nikris ve urûki'n-nisâ'* şeklinde vermekte ve on iki fasıldan oluştuğunu belirtmektedir (s. 422). Bir nüshası İran'da Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi, nr. 1560 (1538)'de bulunan eser Yûsuf Zeydân tarafından neşredilmiştir (İskenderiye 2003).

22. *Kitâbuhû fi'l-fâlic*
(كتابه في الفالج)
(Felç hakkındaki kitabı)

23. *Kitâbuhû fi'l-lakve*
(كتابه في القَّوْة)
(Yüz felci hakkındaki kitabı)

24. *Fî hey'eti'l-kebid*
(في هيئة الكبد)
(Karaciğerin şekli/yapısı hakkında)

25. *Fî hey'eti'l-kalb*
(في هيئة القلب)
(Kalbin şekli/yapısı hakkında)

26. *Fî hey'eti'l-ünseyeyn*
(في هيئة الأُنثيين)
(Erkeğin yumurtalarının şekli/yapısı hakkında)

27. *Fî hey'eti's-sımâh*
(في هيئة الصِّماخ)
(Kulak deliğinin şekli/yapısı hakkında)

28. *Fi'l-fasd*
(في الفَصْد)
(Kan aldırma üzerine)

Eserin bir nüshası İran Meclis-i Şurâ-yı Millî Kütüphanesi nr. 1500 (1538)'de bulunmaktadır.

29. ***es-Saydana***

(الصيدنة)

(Eczacılık)

İbn Ebî Usaybia eserin adını *Saydeletü't-tıb* şeklinde kaydeder (s. 427).

30. ***Kitâbu'l-ibdâl***

(كتاب الإبدال)

(İlaçları değiştirme kitabı)

İbn Ebî Usaybia eserin ismini şöyle verir: *Fî ibdâli'l-edviyeti'l-müsta'mele fi't-tıb ve'l-ilâc ve kavânînihâ ve ciheti isti'mâlihâ* (s. 427). Bunun bir nüshası Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi nr.1548 (1538)'de bulunmaktadır.

31. ***Et'imetü'l-merdâ***

(أطعمة المرضى)

(Hastaların yemeği)

32. ***Menâfi'u's-sikencebîn***

(منافع السكنجبين)

(Sikencebîn [macununun] faydaları)

Bal ve sirke karışımından yapılan sikencebîn macununun faydalarını ele alan eserin adın İbn Ebî Usaybia'da *Makâle fi's-sikencebîn ve menâfi'ihâ ve mazârrihâ* şeklindedir (s. 426). Eserin bir nüshası Meclis-i Senâ-yı Tahran nr. 3258'de bulunmaktadır.

33. ***İlâcâtü'l-übne***

(علاجات الأبنة)

(Topuk dikeninin tedavileri)

34. ***Kitâb cumi'a fîhi el-a'mâl bi'l-hadîd***

(كتاب جمع فيه الأعمال بالحديد)

(Demirle yapılan uygulamaların bir araya toplandığı kitap)

35. ***Kitâbuhu'l-Kebîr fi'l-ıtr ve'l-enbicât ve'l-edhân***
(كتابه الكبير في العطر والأنبجات والأدهان)
(Itır, mango ve bitkisel yağlardan [yapılan parfüme dair] büyük kitabı)

36. ***Takdîmu'l-fâkihe kable't-ta'âm ve te'hîruhâ minhu***
(تقديم الفاكهة قبل الطعام وتأخيرها منه)
(Yemekten önce ve sonra meyve yemek hakkında)

37. ***Fî-mâ cerâ beynehû ve beyne Cerîr et-Tabîb fi't-tût akibe'l-bıttîh***
(في ما جرى بينه وبين جرير الطبيب في التوت عقيب البطيخ)
(Karpuzdan sonra dut yemekle ilgili olarak hekim Cerîr ile aralarında geçen [tartışma])

Karpuzun ardından Şam dutu yeme konusunda Sâmânî emîri Ahmed b. İsmail ile istişare etmeyen hekim Cerîr'in yaptığı hatayı ortaya koyan bir makaledir (İbn Ebî Usaybia, s. 423).

38. ***Fi'n-nezle elletî kânet ta'terî Ebâ Yezîd vakte'l-verd***
(في النزلة التي كانت تعتري أبا يزيد وقت الورد)
(Gül mevsiminde Ebû Yezîd'e ârız olan nezle üzerine)

Bîrûnî'nin risâlesinde Ebâ Yezîd yerine Ebâ Fîd ibaresi mevcuttur. Ancak İbn Ebî Usaybia bunu Ebâ Yezîd el-Belhî şeklinde zikrederek açıklığa kavuşturmuştur (s. 425).

39. ***Fi'l-illeti'lletî tuhdisü'l-verem ve'z-zükâm fî ru'ûsi'n-nâs vakte'l-verd***
(في العلة التي تحدث الورم والزكام في رؤوس الناس وقت الورد)
(Gül mevsiminde insanların başında meydana gelen şişme ve nezle hastalığı üzerine)

40. ***Fî vücûbi'l-istifrâğ fî evâ'ili'l-hummayât***
(في وجوب الاستفراغ في أوائل الحميات)
(Sıtma ilk başladığında kusmanın gerekli olduğu üzerine)

41. ***Fi'l-mâ'i'l-müberred bi's-selc ve'l-müberred ale's-selc***

(في الماء المبرد بالثلج والمبرد على الثلج)

(Kar katarak soğutulan su ile kar üzerinde soğutulan su hakkında)

42. ***Fi'l-illeti'lletî bihâ yez'umu cühhâlü'l-etıbbâ' enne's-selce yu'tişu***

(في العلة التي بها يزعم جهال الأطباء أن الثلج يعطش)

(Karın susattığını sanan cahil hekimlerin yanılmalarının nedeni)

43. ***Fi'n-nikris***

(في النقرس)

(Gut hastalığı üzerine)

44. ***Fi'l-ileli'l-kâtile li-ızamihâ ve'l-kâtile li-zuhûrihâ bağteten***

(في العلل القاتلة لعظمها والقاتلة لظهورها بغتة)

(Büyük olduğu için öldüren hastalıklar ile ansızın ortaya çıktığı için öldüren hastalıklar üzerine)

45. ***Fî illeti'l-mevt el-vuhiyy mine's-sümûm***

(في العلة الموت الوحي من السموم)

(Zehirden hızlı olan ölümün sebebi üzerine)

İbn Ebî Usaybia bu eserin adını, "Çoğu hayvanların ölümüne neden olan zehirli rüzgâr" şeklinde kaydeder (s. 422).

46. ***Fî enne'l-himyete'l-mufrita dârratün bi'l-esıhhâ'***

(في أن الحمية المفرطة ضارة بالأصحاء)

(Aşırı rejim yapmanın sağlıklı kimselere zararlı olduğu üzerine)

47. ***Fî enne't-tîn el-müntekal bihî menâfi'u***

(في أن الطين المنتقل به منافع)

(Değiştirilen toprakta yarar olduğu üzerine)

48. ***Fî illeti ta'tîşi's-semek***

(في علة تعطيش السمك)

(Balığın susatmasının sebebi üzerine)

49. ***Fi'l-illeti'lletî sâra'n-nâimu ya'raku ekser mine'l-yakazân***
(في العلة التى لها صار النائم يعرق أكثر من اليقظان)
(Uyuyanın uyanıktan daha çok terlemesinin sebebi üzerine)

50. ***Fi'l-illeti'lletî sâra'l-harîfu mumrizân***
(في العلة التى صار الخريف ممرضا)
(Güz mevsiminin hastalığa yol açmasının nedeni üzerine)

51. ***Fi'l-illeti'lletî bihâ yudfe'u'l-harru merraten bi't-tekeşşüf ve merraten bi't-tedessür***
(في العلة التي بها يدفع الحر مرة بالتكشف ومرة بالتدثر)
(Sıcağın bazen açılıp dökünmeye bazen de sıkıca giyinip sarınmaya sevk etmesinin nedeni)

52. ***Fî enne't-tabîbe'l-hâzik leyse yakdiru alâ ibrâ'i'l-ilel küllihâ ve enne zâlike leyse fî vus'i'l-beşer***
(في أن الطبيب الحاذق ليس يقدر على إبراء العلل كلهاوأن ذلك ليس في وسع البشر)
(Uzman bir hekimin bütün hastalıkları tedavi edemeyeceği ve buna insanın gücünün yetmeyeceği üzerine)

53. ***Fî ennehû yenbağî li't-tabîb en-yetelattafe li-îsâli'n-nâs ilâ şehevâtihim***
(في أنه ينبغى للطبيب أن يتلطف لإيصال الناس إلى شهواتهم)
(Hekimin, insanları canlarının çektiği şeye ulaşmada hoşgörülü olması üzerine)

54. ***Fi'l-ağrâzi'l-mumîle li-kulûbi kesîrin mine'n-nâs an efâzılı'l-etıbbâ' alâ ahıssâihim***
(في الأغراض المميلة لقلوب كثير من الناس عن أفاضل الأطباء على أخسائهم)
(Çoğu insanların kalplerini değerli hekimlerden bayağı hekimlere döndürmesinin sebepleri üzerine)

55. ***Fi'l-illeti'lletî lehâ tereke ba'zu'n-nâs ve ru'â'ihim et-tabîbe ve in kâne hâzikan***

(في العلة التي لها ترك بعض الناس ورعاعهم الطبيب وإن كان حاذقا)

(Bazı insanların ve cahil kesimin uzman da olsa hekimi terk etmelerinin nedeni üzerine)

56. ***Fi'l-illeti'lletî lehâ yencahu cühhâlu'l-etıbbâ' ve'l-avâmm ve'n-nisâ' ekser mine'l-ulemâ***

(في العلة التي لها ينجح جهال الأطباء والعوام والنساء أكثر من العلماء)

(Cahil hekimlerin, avâmın ve kadınların âlimlerden daha başarılı olmalarının nedeni üzerine)

TABİAT ALANINDAKİ KİTAPLAR

57. ***Sem'u'l-kiyân***

(سمع الكيان)

(Fizik)

Bu kitap adının Aristo'ya kadar uzanan bir geçmişi var. Şöyle ki, Aristo'nun doğa ve doğal varlıkların ilkelerini ve doğadaki hareket (değişim) türlerini temellendirdiği kitabın adı *Fizîka*'dır. IX. yüzyılda Süryanice'den ve doğrudan Grekçe'den Arapça'ya yapılan tercümeler sırasında Süryanice'de *Şem'an kiyanen* olarak bilinen bu kitap *Sem'u'l-kiyân* ve *es-Semâ'u't-tabî'î* şeklinde iki isimle tercüme edilmiştir. Aristo'nun fizik derslerini dinleyen öğrencilerinin tuttukları ders notlarından oluşan eser bu yüzden "Fiziği dinlemek" anlamında, yukarıdaki iki isimle anılagelmiştir. Râzî de geleneğe uyarak eserine *Sem'u'l-kiyân* adını uygun görmüştür. Ne yazık ki Râzi'nin bu eseri XIV. yüzyılda İspanya Escurial Kütüphanesi'ndeki yangında yanmıştır (Muhakkık, s. 77-78).

58. ***er-Redd ale'l-Misma'î fî reddihî ale'l-kâilîne bi-kıdemi'l-heyûlâ***

(الرد على المسمعي في رده على القائلين بقدم الهيولى)

(Heyûlânın ezelîliğini reddeden Misma'î'nin görüşüne reddiye)

Râzî'nin varlık anlayışında âlemin varoluşunu sağlayan beş ezelî ilkeden biri heyûlâ olduğu için kelâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmiş ve bu yüz-

den zındıklıkla itham edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki, onu eleştirenlerden biri de Ahmed b. Hasan el-Misma'î'dir.

59. ***el-Heyûlâ es-sağîr***
(الهيولى الصغير)
(Küçük heyûlâ kitabı)

60. ***el-Heyûlâ el-kebîr***
(الهيولى الكبير)
(Büyük heyûlâ kitabı)

61. ***Fi'z-zamân ve'l-mekân***
(في الزمان والمكان)
(Zaman ve mekân hakkında)

62. ***Mâ cerâ beynehû ve beyne Ebi'l-Kâsım el-Ka'bî fi'z-zamân***
(ما جرى بينه وبين أبي القاسم الكعبي في الزمان)
(Zaman hakkında onunla Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî arasında geçen tartışma)

Günümüze gelmeyen bu eser, Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931) ile zaman konusunda yaptığı tartışmayı içeriyor olmalıdır.

63. ***el-Fark beyne ibtidâ'i'l-müdde ve beyne ibtidâ'i'l-hareket***
(في الفرق بين ابتداء المدة و بين ابتداء الحركة)
(Müddetin başlangıcı ile hareketin başlangıcı arasındaki fark)

64. ***Fi'l-lezze***
(في اللذة)
(Haz üzerine)

Eflâtun'un haz anlayışından izler taşıyan Râzî'nin bu eseri günümüze ulaşmamışsa da *et-Tıbbu'r-rûhânî* adlı eserinin dördüncü bölümünde Râzî bu konuda kendi haz anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır.

65. ***Fî mâ cerâ beynehû ve beyne Şehîd el-Belhî fi'l-lezze***
(فيما جرى بينه وبين شهيد البلخى في اللذة)

(Haz konusunda onunla Şehîd el-Belhî arasında geçen tartışma)

Meşhur şair ve filozof Şehîd b. Hüseyn Cehûzânekî-yi Belhî (ö. 315/927) ile haz konusunda yaptıkları tartışmayı içeren bu eser de günümüze gelmemiştir.

66. ***Fî tesbîti'l-istihâle ve münâkazati men kâle inne't-tegayyura kümûnun ve zuhûr***

(في تثبيت الاستحالة ومنافضة من قال إن التغير كمون وظهور)

(Dönüşümün/başkalaşımın gerçekliğinin tespiti, değişimin kümûn (gizlenme) ve zuhûr (ortaya çıkmadan) ibaret olduğunu savunanın çelişkisi üzerine)

Mu'tezile kelâmcıları Nazzâm ve Câhız'ın "kümûn" nazariyesine reddiyedir.

67. ***Fî keyfiyyeti'l-iğtidâ'***

(في كيفية الإغتذاء)

(Beslenmenin nasıl olması gerektiği üzerine)

68. ***Fî keyfiyyeti'n-nümuvv***

(في كيفية النمو)

(Gelişip büyümenin nasıl gerçekleştiği üzerine)

69. ***Fi't-terkîb ve ennehû nev'âni***

(في التركيب وأنه نوعان)

(İki türü bulunan bileşimin nasıl olduğu üzerine)

70. ***Fi't-terkîb***

(في التركيب)

(Bileşim üzerine)

71. ***Fî enne li'l-cism muharriken min zâtihi tabî'iyyen***

(في أن للجسم محركا من ذاته طبيعيا)

(Cismin doğal olarak kendiliğinden hareket özelliğine sahip olduğu üzerine)

72. ***Fî ennehû yümkinu en yekûne sükûn ve iftirâk lem-yezel ve lâ yumkinu en yekûne hareke ve ictimâ' lem-yezel***

(في أنها يمكن أن يكون سكون وافتراق لم يزل ولا يمكن أن يكون حركة واجتماع لم يزل)

(Sürekli sükûn ve ayrılma mümkün, sürekli hareket ve toplanmanın imkânsız olduğu üzerine)

73. ***Fi'l-âde ve ennehâ tahavvülün tabî'aten***

(في العادة وأنها تحول طبيعة)

(Âdet ve onun tabiatın değişmesinden ibaret olduğu üzerine)

74. ***Fi'l-bahs ani'l-arz e hiye haceriyyetün ev tîniyyetün***

(في البحث عن الأرض أهي حجرية في الأصل أم طينية)

(Yeryüzünün doğal yapısının taş mı toprak mı olduğu hakkında bir araştırma)

İbn Ebî Usaybia bunun, Râzî'nin *Sem'u'l-kiyân* adlı eserine dâhil bir risâle olduğunu söylemektedir (s. 425).

75. ***Fî illeti cezbi'l-miğnâtîs el-hadîd***

(في علة جذب المغناطيس الحديد)

(Mıknatısın demiri çekmesinin nedeni üzerine)

76. ***Fi'l-atş ve sebebi izdiyâdi'l-harâre li-zâlik***

(في العطش و سبب ازدياد الحرارة لذلك)

(Susuzluğun fazla hararete yol açmasının nedeni)

77. ***Fî enne merkeze'l-arz yenbû'u'l-berd***

(في أن مركز الأرض ينبوع البرد)

(Yerin merkezinin soğuğun kaynağı olduğu üzerine)

Galen'den gelen bu görüşü Râzî yazdığı *eş-Şükûk alâ Câlînûs* adlı eserinde de tartışmaktadır (Muhakkık, s. 86).

78. ***Fî cevvi'l-esrâb***

(في جو الأسراب)

(Dehliz/mağaraların havası üzerine)

Pınarlardan akan suların yazın serin, kışın ılık olmasını duyu yanılmasının bir sonucu, havasının da aynı şekilde olduğunu Râzî *eş-Şükûk alâ Câlînûs*'ta da dile getirir (Muhakkık, s. 86).

79. ***Fi'r-redd alâ Hüseyn et-Temmâr alâ cevvi'l-esrâb***
(في الرد على حسين التمار على جو الأسراب)
(Dehliz/mağaraların havası hakkında Hüseyin et-Temmâr'a yazdığı reddiye)
Bîrûnî, mevsimlere göre kuyu sularının soğuk ve ılık olması hususunu, materyalist (dehrî) bir hekim olan İbnü't-Temmar ile Ebû Bekir er-Râzî'nin aralarında nasıl tartıştıklarını anlatır (Muhakkık, s. 86-87).

80. ***Fi's-sa'r***
(في السعر)
(Sa'r[?] hakkında)
Tıp tarihinde kaş, kirpik, baş ve vücuttaki kılların izahına yönelik farklı görüşler ileri sürülmüştür. Râzî'den önce ve sonra gelen bilginlerin bu konuya eserlerinde yer verdiklerine bakılırsa yukarıdaki kitabın adı *Fi'ş-şa'* şeklinde olabilir.

81. ***Fi'l-hıyâri'l-murr***
(في الخيار المر)
(Acı hıyar hakkında)

82. ***Fi'r-redd ale's-Serahsî fî emri't-tu'mi'l-murr***
(في الرد على السرخسي في أمر الطعم المر)
(Acı tat hakkında Serahsî'ye reddiye)

83. ***Fi'l-illeti'lletî lehâ sâra mübterren mine'l-beden lâ-yeltasiku bihi***
(في العلة التي لها صار مبترى من البدن لا يلتصق به)
(Bedenden ayrılan (kesilen) kısmın yerinin kapanmamasının sebebi üzerine)

84. ***Fî ma'rifeti tatrîfi'l-ecfân***
(في معرفة تطريف الأجفان)

(Göz kapaklarını döndürmeyi bilme)

İbn Ebî Usaybia eserin adını *Makâle fi'l-menfa'a fî etrâfi'l-ecfân dâimen* şeklinde kaydediyorsa da (s. 425) anlamı pek açık değildir.

85. ***Fi'l-ezmine ve'l-ehviye***

(في الأزمنة والأهوية)

(Zamanlar ve mevsimler/havalar hakkında)

86. ***Fi'l-bahs an mâ kîle fî kitâbi'l-ustukussât fî tabî'ati'l-insân***

(في البحث عما قيل في كتاب الأسطقسات في طبيعةالإنسان)

(*Kitâbu'l-Ustukussât fî tabî'ati'l-insân* kitabında söylenenler üzerine bir değerlendirme)

87. ***Mâ kâlet el-kudemâ fi'l-mebâdi' ve'l-keyfiyyât***

(ما قالت القدماء في المبادىء والكيفيات)

(Eski bilgelerin ilkeler ve nitelikler hakkında söyledikleri)

88. ***eş-Şükûk alâ Câlînûs***

(الشكوك على جالينوس)

(Galen'in görüşleri hakkında şüpheler)

İbn Ebî Usaybia'nın listesinde eserin adı *Kitâbu'ş-şükûk ve'l münâkazât elletî fî kütübi Câlinûs* şeklindedir. Râzî'nin bu eseri Mehdî Muhakkık tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1993).

89. ***Fî mâ vaka'a li'l-Câhız mine't-tenâkuz fî fazîleti sınâ'ati'l-kelâm***

(في ما وقع للجاحظ من التناقض في فضيلة صناعة الكلام)

(Kelâm ilminin fazileti hakkındaki [eserinde] Câhız'ın düştüğü çelişkiler)

MANTIK ALANINDAKİ KİTAPLAR

90. ***el-Medhal ile'l-mantık***

(المدخل إلى المنطق)

(Mantığa giriş)

91. ***Cevâmi'u kâtîgûryâs ve bârirmînîyâs ve ânâlûtîkâ***

(جوامع قاطيغورياس وباريرمينياس وانالوطيقا)

(Kategoriler, Önermeler ve Analitikler'in muhtasarı)

Aristo'nun mantık külliyatı olan *Organon*'un ilk üç kitabı olan yukarıdaki eserlerden istifadeyi kolaylaştırmak için kısaltarak özet haline getirmek Helenistik dönemde ve İslâm mantıkçılarında bir gelenekti. Râzî'nin de bu geleneği devam ettirdiği görülmektedir.

92. *Fi'l-mantık bi-elfâz mütekellimî'l-İslâm*

(في المنطق بألفاظ متكلمي الإسلام)

(İslâm kelâmcılarının terimleriyle mantık)

VIII. yüzyıldan itibaren antik ve helenistik bilim ve düşünce ürünlerinin Arapçaya çevrilmeye başlamasını, henüz kurumlaşmasını tamamlamamış olan İslâm'ın bünyesinde ciddi krizlere yol açar endişesiyle toplumun önemli bir kesimi bu harekete karşı çıkmıştı. Özellikle kullanılan terminolojinin Grekçe olması başlıca eleştiri konusuydu. Bunu dikkate alan filozof ve mantıkçılar söz konusu terimlerin Arapça karşılığını bulmada gecikmediler. Böylece toplum aşina oldukları dil ve terminoloji ile yazılan eserlere daha bir sempati ile yaklaşmaya başlamıştı. İşte o dönemde yaşamış olan Râzî, Aristo mantığının ilk üç kitabının muhtasarını yukarıda "Elfaz-ı mütekellimîn" dediği Arapça terminolojiyi kullanmak suretiyle vücuda getirmişti.

93. *Kitâbu'l-burhân*

(كتاب البرهان)

(Burhân kitabı)

94. *Keyfiyyetü'l-istidlâl*

(كيفية الإستدلال)

(Delil getirmenin şekli/niteliği)

95. *Kasîdetuhû fi'l-mantık*

(قصيدته في المنطق)

(Mantık hakkındaki kasidesi)

Klasik mantığı şiirle anlatmak ve böylece öğrencinin dikkatini çekerek ko-

lay öğrenilmesini sağlamak, giderek bir gelenek halini almıştı. Bunu başlatanlardan birinin Râzî olduğu görülmektedir.

96. ***Fi'l-haber keyfe yeskunu ileyhi ve mâ alâmetü'l-muhakkik minhu***

(في الخبر كيف يسكن إليه وما علاقة المحقق منه

(Geçmişe ait verilen habere nasıl güvenilir ve araştırmacının bu konudaki tavrı ne olmalıdır)

MATEMATİK ve ASTRONOMİ ALANINDAKİ KİTAPLAR

97. ***Fî mikdâri mâ yumkinu en yüstedreke mine'n-nücûm inde men kâle ennehâ ahyâ'un nâtıkatun ve men lem-yekul zâlik***

(في مقدار ما يمكن أن يستدرك من النجوم عند من قال إنها أحياء ناطقة ومن لم يقل ذلك)

(Yıldızların canlı ve akıllı olduğunu söyleyen ile buna katılmayanın görüşlerini düzeltmek ne ölçüde mümkündür)

98. ***Fi'l-hey'e***

(في الهيئة)

(Astronomi hakkında)

İbn Ebî Usaybia'nın listesinde eserin adı *Kitâbu hey'eti'l-âlem* şeklindedir (s. 422).

99. ***Fî 'illeti kıyâmi'l-arz vasata'l-felek***

(في علة قيام الأرض وسط الفلك)

(Yerin feleğin merkezinde duruşunun nedeni)

100. ***Fî ennehû lâ yutasavveru li-men lem-yertazi bi'l-burhân enne'l-arza küriyyetun ve'n-nâs havlehâ***

(في أنه لا يتصور لمن لم يرتض بالبرهان أن الأرض كريّةوالناس حولها)

(Kanıta güvenmeyen kimsenin yerin yuvarlak olduğunu ve insanların onun çevresinde yaşadıklarını kabullenmesi düşünülmez)

101. ***Fî enne tulû'a'l-kevâkib ve gurûbehâ min hareketi's-semâ' dûne hareketi'l-arz***

(في أن طلوع الكواكب وغروبها من حركة السماء دون حركة الأرض)

(Yıldızların doğup batışı yerin hareketinden değil göğün hareketinden ileri gelmektedir)

102. ***Fî enne'l-kevkebe alâ gâyeti'l-istidâre ve leyse fîhâ nütû'un ve ağvâr***

(في أن الكواكب على الاستدارة ليس فيها نتوء وأغوار)

(Yıldızlar gayet yuvarlak olup onlarda yükselti ve çukurluk yoktur)

103. ***Fî illeti teharruki'l-felek ala istidâretin***

(في علة تحرّك الفك على استدارة)

(Feleğin hareketinin dairesel oluşunun nedeni)

104. ***Fî enne'd-dıl'a gayru müşârikin li'l-kutr***

(في أن الضلع غير مشارك للقطر)

(Kenar çapla ortak değildir)

105. ***Keyfiyyeti'l-ibsâr***

(كيفية الإبصار)

(Görme olayının nasıl gerçekleştiği)

Gözün gördüğü renk ve şekilleri nasıl soyutlayıp algıladığı Eflâtun'dan itibaren birçok filozofun üzerinde durduğu bir sorundur. Bu olayda aktif olan göz mü, nesne mi, yoksa aradaki saydam ortam mı? Eflâtun gözden çıkan ışınların nesneye ulaşmasıyla, Aristo ise nesnenin gözü etkilemesiyle görme olayının gerçekleştiğini savunur. İbn Ebî Usaybia bu eserin adını zikrettikten sonra şu açıklamayı yapar: "O, görme olayının gözden çıkan ışınlarla gerçekleşmediğini açıklar" (s. 422). Bu durumda Râzî'nin Aristo'nun görüşüne yakın durduğu anlaşılmaktadır.

106. ***Fi'l-illeti'lletî lehâ yadîku'n-nazar fi'n-nûri ve yettesi'u fi'z-zulme***

(في علة التي يضيق النظر في النور ويتسع في الظلمة)

(Göz merceğinin ışıkta daraldığı, karanlıkta genişlemesinin sebebi)

TEFSİRLER, ÖZETLEMELER VE KISALTMALAR

107. ***Tefsîru Kitâbi Tîmâvûs***

(تفسير كتاب طيماوس)

(*Timaios* kitabının tefsiri)

Eflâtun'un diyaloglarından biri olan *Timaios* Arapçaya tam tercüme edilmediğinden, Râzî'nin Galen'in *Cevâmi'u Tîmâvus fi'l-ilmi't-tabî'î* adıyla kısaltılmış eserinden ve Plutarkhos'un *Tefsîru Kitâbi Tîmâvus*'undan yararlanmış olduğu düşünülebilir.

108. ***İhtisâru Kitâbu'n-nabz el-kebîr***

(اختصار كتاب النبض الكبير)

(Nabız hakkındaki büyük kitabın kısaltılması)

Nabız hakkındaki büyük kitabın yazarı Galen'dir. Râzî yazdığı *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlinus*'ta "Çok değerli bir kitap olmakla birlikte birçok konuda şüphe ve çekingelerim var. Allah nasip ederse bu şüpheleri müstakil bir eserde ele alacağım" demektedir (Muhakkık, s. 99).

109. ***Telhîsuhû li-hîleti'l-bür'***

(تلخيصه لحيلة البرء)

(*Hîletü'l-bür'* kitabının telhîsi)

"İyileşmenin çaresi" anlamına gelen eserin müellifi Galen'dir.

110. ***Telhîsuhû li'l-ilel ve'l-a'râz***

(تلخيصه للعلل والأعراض)

(*Kitâbü'l-ilel ve'l-a'râz*'ın telhîsi)

"Hastalıklar ve belirtileri" anlamına gelen kitabın yazarı Galen'dir.

111. ***Telhîsuhû li'l-a'zâ'i'l-âlime***

(تلخيصه للأعضاء الآلمة)

(*Kitâbü'l-a'zâ'i'l-âlime*'nin telhîsi)

"Ağrıyan organlar" anlamına gelen eserin yazarı Galen'dir.

112. ***Telhîsuhû li-fusûli Bukrât***

(تلخيصه لفصول بقراط)
(Hipokrat'ın *Aforizmalar*'ının telhîsi)

113. ***Telhîsuhû li-kitâbi Filütarhes***
(تلخيصه لكتاب فلوطرخس)
(Plutarkhos'un kitabının telhîsi)

Burada kastedilen, Plutarkhos'un, ilkçağ filozof ve bilginlerinin tabiat hakkındaki görüşlerinin kısa özetlerinden ibaret olan ve *el-Ârâu't-tabî'iyye* adıyla Arapçaya çevrilen eseridir.

FELSEFE VE VARSAYIM ALANINDAKİ KİTAPLAR

114. ***İlmü'l-ilâhî es-sağîr alâ re'yi Sukrât***
(العلم الإلهي الصغير على رأي سقراط)
(Sokrat'ın görüşü açısından küçük metafizik)

Sokrat'a karşı büyük saygı duyan Râzî *es-Sîretu'l-felsefiyye* adlı eserinde ondan "önderimiz" diye sitayişle söz eder (s. 99). İbn Ebî Usaybia'da ise eser ismindeki "Sokrat" yerine "Eflâtun'un görüşü" şeklinde geçmektedir (s. 423).

115. ***Cevâbuhû an intikâdi Ebi'l-Kâsım aleyhi***
(جوابه عن انتقاد أبي القاسم عليه)
(Ebü'l-Kâsım'ın eleştirisine cevap)

Muhtemelen Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin kendisine yönelttiği eleştiriler üzerinedir.

116. ***el-İlmü'l-ilâhî el-kebîr***
(العلم الإلهي الكبير)
(Büyük metafizik)

117. ***Fî îzâhi galati'l-müntekid aleyhi fi'l-ilmi'l-ilâhî***
(في إيضاح غلط المنتقد عليه في العلم الإلهي)
(Metafizik hakkındaki eserini eleştirenin yaptığı hatanın izahı üzerine)

Burada kastedilen şahıs Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî olmalıdır. Nitekim İbn Ebî Usaybia eseri, *el-İlmü'l-ilâhî* adlı eserinin ikinci makalesine yönelik Ebü'l-Kâ-

sım el-Belhî'nin eleştirisine Râzî'nin reddiyesi şeklinde zikretmektedir (s. 423). Bu durumda bu eserin yukarıda 115 no'lu eserle aynı olma ihtimali yüksek görünmektedir.

118. ***Fi'l-felsefeti'l-kadîme***

(في الفلسفة القديمة)

(Kadîm felsefe üzerine)

Râzî'nin kadim felsefeden kastının Sokrat öncesi Tales ve Pisagoras'la başlayıp devam eden felsefe olduğu anlaşılmaktadır. Kâdı Sâid el-Endelüsî de bu duruma işaret etmektedir (s. 101).

119. ***Fi'l-intikâd ve't-tahzîr alâ ehli'l-i'tizâl***

(في الانتقاد والتحذير على أهل الإعتزال)

(Mu'tezilîlere karşı eleştiri ve uyarma)

İbn Ebî Usaybia Râzî'nin *Kitâbü'l-intikâd ve't-tahzîr ale'l-Mu'tezile* ve *Kitâbü'l-İntikâd alâ ehli'l-i'tizâl* adlı iki ayrı eserinden söz ediyorsa da bunların aynı olduğu söylenebilir (s. 425).

120. ***el-İşfâk ale'l-mütekellimîn***

(الإشفاق على المتكلّمين)

(Kelâmcılara karşı duyulan endişe)

İbn Ebî Usaybia eserin adını *Kitâbü'l-İşfâk alâ ehli't-tahsîl mine'l-mütekellimîn bi'l-felsefe* şeklinde vererek kitabın muhtevasına da açıklık getirmektedir. Devamında der ki: "Filozofların metafizik hakkındaki görüşlerini açıklayarak okuyucunun onlara kaymasını önlemek amacıyla bunu yazmıştır" (s. 426).

121. ***Meydânu'l-akl***

(ميدان العقل)

(Aklın alanı)

İbn Ebî Usaybia bunu *Mîzanü'l-akl* şeklinde zikretmektedir (s. 426). Râzî, Câbir b. Hayyân'ın (ö. 200/815) aynı adı taşıyan eserinden mülhem olarak bu ismi tercih etmiş olmalıdır (Paul Kraus, *Câbir b. Hayyân*, I, 88).

122. ***el-Hâsıl***

(الحاصل)

(Elde edilen bilgi)

İbn Ebî Usaybia eseri bu adla zikrettikten sonra şu açıklamayı verir: "Onun amacı metafizik bilgiyi bir hevesle öğrenmek ile kanıtlama yöntemiyle öğrenme[nin farkını ortaya koymaktır.]" (s. 426)

123. ***er-Risâletü'l-hâdiye ile'l-fihrist***

(الرسالة الهادية إلى الفهرست)

(Fihriste kılavuz)

Râzî yazdığı eserlerin listesini oluşturmuş ve ona bu adı vermiştir.

124. ***Kasîdetühu'l-ilâhiyye***

(قصيدته الإلهية)

(Metafizik hakkındaki kasidesi)

İbn Ebî Usaybia bunu *Eş'âr fi'l-ilmi'l-ilâhî* adıyla zikreder (s. 426).

125. ***Fî sebebi halki's-sibâ'***

(في سبب خلق السباع)

(Yırtıcı hayvanların yaratılış nedeni üzerine)

126. ***eş-Şükûk alâ İbrakles***

(الشكوك على ابرقلس)

(Proklus'un görüşü üzerine şüpheler)

Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabî'a*'da zamanın ve hareketin ezelîliğine dair Aristo'nun yaklaşımını aktardıktan sonra Proklus'un da benzer bir delil öne sürdüğünü belirterek bundaki çelişkileri ortaya koyduğunu belirtmektedir (*Resâil felsefiyye*, s. 128).

127. ***Nakzu Kitâbi't-Tedbîr***

(نقض كتاب التدبير)

(Tedbir kitabı[ndaki görüşlerin] eleştirisi)

İleride "Kimya" başlığı altında 155 numara ile gösterilen eserin adı *Kitâbu't-tedbîr*; 159 sıra numaralı eserin başlığı da *Kitâbu't-Tedâbîr*'dir. Kimya ile ilgili Câbir b. Hayyân'ın kaleme aldığı bir *Kitâbu't-Tedbîr* biliniyorsa da

Râzî'nin onu kastedip etmediği belli değildir.

128. ***Nakzu kitâbi Furfuryûs ilâ Anebû el-Mısrî***

(نقض كتاب فرفوريوس إلى انابو المصريّ)

(Porphyrius'un Mısırlı kâhin Anebon'a yazdığı mektuba eleştiri)

Yeni Eflatuncu felsefenin temsilcisi Plotinus'un öğrencisi olan Porphyrius (ö. 305), kendi çağdaşı ve kadîm tabiat felsefesinin öncülerinden Mısırlı bir kâhin olan Anebon'a yazdığı mektubu eleştirip çürütmek üzere Râzî yukarıdaki başlık altında bir risâle kaleme almıştır. Mektupta Porphyrius Anebon'a hitaben şöyle demektedir: "Siz âlemin zaman bakımından bir başlangıcı bulunduğu hususunda Eflâtun'un şüphesi vardı iddiasında bulunuyorsunuz. Hâlbuki o, âlemin zaman bakımından bir başlangıcı bulunduğuna inanmazdı, aksine başlangıçta bir sebebin bulunduğuna inanırdı" (Paul Kraus, *Câbir b. Hayyân*, II, 128-129)

129, 130. ***Kitâbân ile'l-Hasen b. Muhârib el-Kummî***

(كتابان إلى الحسن بن محارب القميّ)

(Hasan b. Muhârib el-Kummî'ye yazdığı iki mektup)

Râzî ve Fârâbî'nin çağdaşı edip ve filozof olan Kummî ve Râzî'nin ona yazdığı bu iki mektubun içeriği hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

METAFİZİK ALANINDAKİ KİTAPLAR

131. ***en-Nefsü's-sağîr***

(النفس الصغير)

(Nefs konusunda küçük [kitap])

132. ***en-Nefsü'l-kebîr***

(النفس الكبير)

(Nefs konusunda büyük [kitap])

133. ***Fî enne cevâhira lâ-ecsâm***

(في أن جواهر لا أجسام)

(Cisim olmayan cevherler hakkında)

Râzi'den önce filozof Kindî, *Fî ennehû tûcedu cevâhiru lâ ecsâm* isimli bir risâle kaleme almıştır (Kaya, s. 240).

134. *Nakzu Kitâbi'l-Vücûd li-Mansûr b. Talha*

(نقض كتاب الوجود لمنصور بن طلحة)

(Mansûr b. Talha'nın yazdığı *Kitâbü'l-Vücûd*'un eleştirisi)

Tâhiroğulları döneminin meşhur bilgini olan Mansûr b. Talha'nın varlığın yorumuna dair yazdığı eserin eleştirisinden ibarettir.

135. *Fi'r-ru'yâ el-münzire*

(في الرؤيا المنذرة)

(Korkulu rüyalar hakkında)

Miladî II. yüzyılın sonlarında yaşamış olan Efesli Artemidorus *Rüya Tâbiri* adlı bir kitap yazmış; bu eser Huneyn b. İshâk tarafından Arapça'ya çevrilmişti. Kindî de *Fî mâhiyeti'n-nevm ve'r-ru'yâ* adlı eserinde rüyanın mâhiyetini, rüyada görülen olayların sembolik anlamlarını rasyonel bir tarzda açıklamaya çalışır (Kaya, s. 253-263). Dolayısıyla Râzî'nin eserinin de bu çalışmalardan mülhem olduğu düşünülebilir.

136. *Fî enne'l-hareke ma'lûme gayru mer'iyyetin*

(في أن الحركة معلومة غير مرئية)

(Hareket bilinen fakat görülmeyen bir şeydir)

İLÂHİYÂT ALANINDAKİ KİTAPLAR

137. *Fî enne li'l-insâni hâlikan mutkinen hakîmen*

(في أن للإنسان خالقا متقنا حكيما)

(İnsanın kâmil, bilge bir yaratıcısı vardır)

İbn Ebî Usaybia "Anatomi ve organların yararlarına dair bilgiler insanların rastlantı sonucu yaratılmadığını göstermektedir" ilavesiyle eserin muhtevasına işaret etmektedir (s. 421).

138. *Fî vücûbi da'veti'n-nebî alâ men nakire bi'n-nübüvvât*

(في وجوب دعوة النبي على من نقر بالنبوات)

(Gaipten haber verenleri [peygamberleri] eleştirenlere peygamberin davetinin gerekli olduğu hakkında)

139. ***Fî vücûbi'd-du'â min tarîki'l-hazm***

(في وجوب الدعاء من طريق الحزم)

(Tam bir kararlılıkla duanın gerekli olduğu üzerine)

140. ***er-Redd alâ Sîsen es-senevî***

(الردّ على سيسن الثنويّ)

(Maniheist Sisinnous'a reddiye)

Mani'nin vasiyeti üzerine ölümünden sonra onun yerine geçen Sisinnous'un görüşlerini eleştirip reddettiği eser günümüze ulaşmadığı için Râzî'nin burada ne gibi problemler üzerinde durduğu bilinmemektedir.

141. ***er-Redd alâ Şehîd fî lugazi'l-me'âd***

(الردّ على شهيد في لغز المعاد)

(Şehîd [el-Belhî'nin] âhiret hayatının sembolik olduğu tarzındaki görüşüne reddiye)

İbn Ebî Usaybia'ya göre âhireti inkâr edene karşı onun gerçek olduğunu kanıtlamak üzere kaleme alınmıştır (s. 425).

142. ***Fî ennehû lâ yumkinu en yekûne'l-âlem lem-yezel alâ mâ nüşâhiduhû el-ân***

(في أنه لا يمكن أن يكون العالم لم يزل على ما نشاهده الآن)

(Âlemin öteden beri bizim şu anda gördüğümüz gibi olması imkânsızdır)

143. ***Fî enne'l-munâkaza beyne ehli'd-dehri ve't-tevhîd li noksâni'l-kısmeti fî esbâbi'l-fi'l***

(في أن المناقضة بين أهل الدهر والتوحيد لنقصان القسمة في أسباب الفعل)

(Dehrîlerle tevhide inananlar arasındaki karşılıklı eleştirinin, fiilin gerçekleşmesini sağlayan sebeplerin taksiminin eksik oluşundan kaynaklanması hususunda)

144. ***Fî mâ istedreke li'l-kâ'ilîn bi-hadsi'l-ecsâm mine'l-fadl ale'l-kâ'ilîne bi-kıdemihâ***

(فيما استدرك للقائلين بحدث الأجسام من الفضل على القائلين بقدمها)

(Cisimlerin yaratılmış olduğunu söyleyenlerin ezelî olduğunu söyleyenlere üstünlüğünü düzeltme üzerine)

145. *el-İmâm ve'l-mu'temm*

(في الإمام والمؤتمّ)

(İmam ve ona tâbi olanlar hakkında)

146. *Fi'l-imâme*

(في الإمامة)

(İmâmet hakkında)

Bu son iki eser İbn Ebî Usaybia'da "İmam ve haklı olarak ona bağlı olanlar" ve "Faziletli ve mâsum imamın eserleri" şeklindedir (s. 426).

147. *Fi'l-imâme ale'l-Keyyâl*

(في الإمامة على الكيّال)

(İmâmet konusunda Keyyâl'e reddiye)

Râzî'nin, Allah'ın insanı Ahmed isminin şekline uygun olarak yarattığını ve kendisinin "kâim" olduğunu ileri süren Ahmed b. Keyyâl'e (III./IX. yüzyıl) imâmet konusunda yönelttiği eleştirileri içeren eseri.

148. *et-Tıbbu'r-rûhânî*

(الطب الروحانيّ)

(Ahlakın iyileştirilmesi)

Eserin tanıtımı ile metni ve tercümesi bu çalışmada yer almaktadır.

149. *es-Sîretü'l-felsefiyye*

(في السيرة الفلسفية)

(Filozofça yaşama)

Eserin tanıtımı ile metni ve tercümesi bu çalışmada yer almaktadır.

150. *Kasîdetuhû fi'l-izati'l-Yûnâniyye*

(قصيدته في العظة اليونانية)

(Yunan hikemiyâtına dair kasidesi)

İ. KİMYA ALANINDAKİ KİTAPLAR

151. ***el-Medhalü't-ta'lîmî***

(المدخل التعليمي)

(Kimyaya giriş)

Genellikle ilimler tasnifi yapan filozoflar ve bilginler eserlerinde "el-ulû-mu't-ta'lîmiyye" başlığı altında matematik, geometri, astronomi ve müziği sayarken, Râzî "ta'lîmî" terimiyle kimyayı kastetmektedir. Bu eser *Mecmua-i Yâdbuved Encümen-i Asyâ-yı Bengal*'de (III, 75-94, Kalküta 1914) yayımlanmıştır.

152. ***İlelu'l-ma'âdin ve hüve'l-medhalu'l-burhânî***

(علل المعادن وهو المدخل البرهانيّ)

(Madenlerin oluş sebebleri, bu burhânî giriştir)

153. ***İsbâtu's-sınâ'a***

(إثبات الصناعة)

(Kimyanın [ilim olarak] ispatı)

151 numaralı eserin girişinde "Kimyanın ispatı, karşı çıkanlara reddiye" şeklinde bir açıklama vardır. Ayrıca literatürde "es-sınâ'a" veya "ilmü's-sınâ'a" denildiğinde kastedilen genellikle kimyadır.

154. ***Kitâbu'l-Hacer***

(كتاب الحجر)

(Taş kitabı)

İslâm ilim tarihinde kimyanın kurucusu sayılan Câbir b. Hayyân'ın bu konuda *el-Erkânu'l-erba'a* adlı bir kitap yazdığı bilinmektedir. Fakat Râzî taşlar hakkındaki bu eserinde büyük ölçüde Câbir'den yararlandığı halde bu hususu belirtmemesi, eserinin intihal mahsulü olduğu kuşkusunu uyandırmıştır (Muhakkık, s. 117-118).

155. ***Kitâbu't-Tedbîr***

(كتاب التدبير)

(Önlem Kitabı)

Râzî'nin kimya deneylerinden önce alınması gereken önlemler hakkındaki tavsiyelerini içermektedir.

156. *Kitâbu'l-İksîr ve yûcedu ale'n-nüshateyn*
(كتاب الاكسير ويوجد على نسختين)
(İki nüshası bulunan iksir kitabı)

İksir, bir kimya işleminde karışım veya alaşımda aktif olan gücün diğer maddeyi kendisine dönüştürmesi şeklinde tanımlanır, simyada ise gizemli bir güç olacak kabul edilir.

157. *Kitâbu Şerefi's-sınâ'a*
(كتاب شرف الصناعة)
(Kimyanın değeri hakkında kitap)

158. *Kitâbu't-Tertîb ve hüve'r-raha*
(كتاب الترتيب وهو الراحة)
(Tertibe dair kitap, [aynı zamanda] buna *Kitâbu'r-Râha* [denir])

159. *Kitâbu't-Tedâbîr*
(كتاب التدابير)
(Önlemler kitabı)

Kimyasal işlemlerde alınması gereken tedbirler ve ön hazırlıklarla ilgili olan bu kitap 155 ve 158 numaralı kitaplardaki yöntem bilgisinin açılımı mâhiyetinde olmalıdır.

160. *Kitâbu'ş-Şevâhid*
(كتاب الشواهد)
(Göstergeler kitabı)

İbn Ebî Usaybia'da "*ve nüketir-rumûz*" ilavesi mevcuttur. Râzî bu eserde kimyada kullanılan birtakım sembollerden ve bunların ne anlam ifade ettiklerinden söz etmektedir.

161. *Kitâbu Mihanü'z-zeheb ve'l-fidda*
(كتاب محن الذهب والفضة)

(Altın ve gümüşün [ayarının] denenmesiyle ilgili kitap)

162. *Kitâbu Sırri'l-hukemâ*

(كتاب سرّ الحكماء)

(Bilge [kimyacıların] gizemi hakkında kitap)

163. *Kitâbu's-sırr*

(كتاب السرّ)

(Sır kitabı)

İbn Ebî Usaybia eserin adını *Kitâbü'l-Esrâr* olarak kaydetmektedir (s. 422). Dânişpejûh tarafından Farsça tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1343 hş.)

164. *Kitâbu Sırri's-sırr*

(كتاب سرّ السرّ)

(Sırrın sırrı kitabı)

Câbir b. Hayyân'dan gelen bir anlayışa göre laboratuvarda yapılan kimyasal işlemler gizli tutulmalı ve ayağa düşürülmemelidir. Giderek bu düşünce kimyanın gizemli, esrarengiz bir bilim olduğu anlayışının yaygınlaşmasına yol açmıştır. İbn Ebî Usaybia eserin adını *Kitâbü sırri'l-esrâr* olarak verir (s. 422). Râzî 163 numaralı eserini kendisine yıllarca hizmet eden Buharalı talebesi Muhammed b. Yunus için kısaltarak ona ithaf etmiştir (*Kitâbu'l-Esrâr*, s. 1).

165-166. *Kitâbân fi't-tecârib*

(كتابان في التجارب)

(Deneyler üzerine iki kitap)

Hâlid Harbî tarafından yayımlanmıştır (İskenderiye 2002).

167. *Risâle ilâ Fân*

(رسالة إلى فان)

(Fân'a mektup)

Her halde burada Fâtik kelimesinin yanlış yazılmasından kaynaklanan bir durum söz konusudur (Muhakkık, s. 121).

168. *Münyetü'l-mütemennî*

(منية المتمنيّ)

(Temenni edenin beklentisi/arzusu)

169. *Risâle ile'l-vezîr Kâsım b. Ubeydillâh*

(رسالة إلى الوزير القاسم بن عبيد الله)

(Vezir Kâsım b. Ubeydillâh'a mektup)

İbn Ebî Usaybia eserin adını *Kitâbü'l-Esrâr* olarak kaydetmektedir (s. 422). Dânişpejûh tarafından Farsça tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1343 hş.)

Kâsım b. Ubeydillâh, Abbâsî halifelerinden el-Mû'tezîd'ın veziri olup el-Muktedir döneminde vefat etmiştir (ö. 298/910).

170. *Kitâbu't-Tebvîb*

(كتاب التبويب)

(Bablara Ayırma/Bölümleme)

Paul Kraus, Câbir b. Hayyân'ın *et-Tebvîb*, *et-Tenvîr*, *et-Tertîb*, *et-Tenvîb* ve *et-Tetvîb* isimli eserleriyle Râzî'nin bu eseri arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir (*Câbir b. Hayyân*, I, 23).

171. *er-Redd ale'l-Kindî fî reddihî ale'l-kimyâ*

(الردّ على الكنديّ في ردّه على الكيميا)

(Kimyayı reddeden Kindî'ye reddiye)

Filozof Kindî "Simyacıların aldatmalarına karşı uyarı" ve "Değersiz madenleri altın ve gümüşe dönüştürdüklerini iddia edenlerin tezlerinin geçersizliği üzerine" anlamlarına gelen iki kitap yazmıştır (Kaya, s. 99). Râzî'nin yukarıdaki eseriyle Kindî'nin bu iki kitabına reddiye yazdığı anlaşılmaktadır.

172. *Fi'r-redd alâ Muhammed b. el-Leys er-Resâilî fî reddih ale'l-kimyâiyyîn*

(في الردّ على محمد بن الليث الرسائليّ في ردّه على الكيميائيّين)

(Muhammed b. el-Leys er-Resâilî'nin kimyacılara karşı yazdığı esere reddiye)

J. KÜFÜR/İNKÂR ALANINDAKİ KİTAPLAR

173. *Fi'n-nübüvvât ve yud'â bi-nakzi'l-edyân*

(في النبوّات ويدعى نقض الأديان)

(Gaipten haber verme hakkında: Bu dinlerin iptali diye de anılır).

Ebû Bekir er-Râzî Allah'a ve âhirete inandığı halde peygamberliği, dolayısıyla dini kabul etmeyen deist bir filozoftur. O bu konuda hemşehrisi Ebû Hâtim er-Râzî ile yaptığı tartışma, bu çalışmamızın sonunda yer almaktadır. Bu risâlenin müellifi olan Bîrûnî de eserinin giriş kısmında Râzî'nin *el-İlmü'l-ilâhî* adlı eserini okuduğunu, onun Maniheizme kaymış olduğunu gördüğünü anlatır. Bu yüzdendir ki İslâm toplumunda bir gelenek kazanmamış, kaynaklar ondan hep mülhit diye söz etmiştir.

174. *Fî hiyeli'l-mütenebbiyyîn ve yud'â bi-mehârîku'l-enbiyâ*

(في حيل المتنبّين ويدعى مخاريق الأنبياء)

(Peygamber diye bilinenlerin hileleri: Bu, peygamberlerin gözbağcılığı/illüzyonculuğu adıyla da bilinir)

Nizâmülmülk *Siyerü'l-mülûk* adlı eserinde der ki: "Abdullah b. Meymûn gözbağıcılıkta üstat idi ve kendisi Kûhistan'da bu mezhebin propagandasını yapardı. Muhammed b. Zekeriyyâ *Mahârikûl-enbiyâ*'yı onun adına yazmıştır" (Muhakkık, s. 126).

K. ÇEŞİTLİ KONULARA DAİR KİTAPLAR

175. *Fî mâ istedrekehu min kütübi Câlînûs mimmâ lem-yezkurhu Huneyn fî risâletihî*

(فيما استدركته من كتب جالينوس مما لم يذكره حنين في رسالته)

(Huneyn'in risâlesinde zikretmediği Galen'e ait kitaplar hakkında düzeltme).

İbn Ebî Usaybia Râzî'ye ait on iki eseri *Kitâbu'l-Câmi'* başlığı altında zikreder. Bunlardan on ikincisinin adı "Huneyn'in zikretmediği, Galen'in kitaplarının fihristinde bulunmayan, fakat ona ait olan kitaplar üzerinde düzeltme" şeklindedir (s. 424).

176. ***Fî enne'l-müberrize fî cemî'i's-sınâ'âti ma'dûm***

(في أن المبرّز في جميع الصناعات معدوم)

(Bütün sanatlarda başarılı olan yoktur)

Bu eser, Galen'in her ilim dalında mahir olduğu şeklinde yaygın olan o günkü anlayışa karşı yazılmış olmalıdır. Çünkü Galen'in araştırmacı değil, iyi bir derlemeci olduğu söylenir.

177. ***Fi'r-redd ale'l-kâ'ilîne bi-tahrîmi'l-mekâsib***

(في الردّ على القائلين بتحريم المكاسب)

(Çalışıp kazanmanın haram olduğunu söyleyenlere reddiye)

İslâm toplumunda dini yanlış yorumlayan bazı sûfi çevrelerde ilgi uyandıran bu yanlış anlayışı reddetmek üzere yazılan bir eserdir.

178. ***Fî hikmeti'n-nerd***

(في حكمة النرد)

(Tavlanın hikmeti üzerine)

179. ***Fî uzri men işteğale bi'ş-şatranc***

(في عذر من اشتغل بالشطرنج)

(Satranç oynayanın mazereti hakkında)

Bazı çevrelerce satranç oynamanın günah, oynayanın fâsık olduğuna dair görüşlere karşı yazıldığı anlaşılmaktadır.

180. ***Fî ennehû lâ yenûbu ani'l-müskiri gayruh***

(في أنه لا ينوب عن المسكر غيره)

(Alkolün yerini başka şeyin tutmayacağı hakkında)

181. ***Fî şerefi'l-ayn***

(في شرف العين)

(Gözün değerli oluşu üzerine)

İbn Ebî Usaybia'da eserin adı, "Gözün diğer organlardan üstünlüğü üzerine" şeklindedir (s. 424).

182. ***Fî emârâti'l-ikbâl ve'd-devle***

(في أمارات الإقبال والدولة)

(İkbâl ve devlete kavuşmanın belirtileri).

Eserin tanıtımı ile metni ve tercümesi bu çalışmada yer almaktadır.

183. *Kitâbu'l-Havâss*

(كتاب الخواصّ)

(Havas/özellikler)

İbn Ebî Usaybia'da *Kitâb fî havâssi'l-eşyâ* adıyla kaydedildiği görülmektedir (s. 423) ki, her halde doğru olan da budur, yani çeşitli nesnelerin özelliklerini konu almaktadır.

184. *Kitâbu Hiyeli'l-küttâb*

(كتاب حيل الكتّاب)

(Kâtiplerin hileleri)

İbn Ebî Usaybia'da *Zînetü'l-küttâb* şeklindedir (s. 427).

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme* (nşr. Muhammed Şefî'), Lahor 1351.

Bîrûnî, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Râzî ve Nâmhâ-yi Kitâbhâ-yi Bîrûnî* (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1366 hş.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1311.

Eflâtun, *Timaios* (trc. Erol Güney - Lütfi Ay), İstanbul 2001.

Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Beyrut 1408/1987.

Hunke, S., *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, (trc. Servet Sezgin), İstanbul 1972.

Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (trc. İs'ad Abdülhâdî Kindîl),Beyrut 1980.

İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ'* (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1955.

İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ'*, (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, (nşr. İhsân Abbâs), Beyrut 1978.

İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, (nşr. J. Lippert), Leipzig 1903.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran ts.

Kaya, Mahmut, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İstanbul 2013.

Kirmânî, Hamîdüddin, *el-Akvâlü'z-zehebiyye*, (nşr. Salâh es-Sâvî), Tahran 1397/1977.

Kraus, Paul, *Resâil felsefiyye li-Ebî Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî*, Kahire 1939.

Kraus, Paul, *Risâle li'l-Bîrûnî fî fihrist kütüb Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî*, Paris 1936.

Muhakkık, Mehdî, *Feylesûf-ı Rey*, Tahran 1352.

Necmâbâdî, Mahmûd, *Müellefât ve musannefât-ı Ebû Bekir Muhammed b Zekeriyyâ Râzî*, Tahran 1339.

Râzî, Ebû Hâtim, *A'lâmü'n-nübüvve*, (nşr. Salâh es-Sâvî-Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977.

Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, Kahire ts.

Sâmerrâî, Kemâl, *Muhtasaru târîhi't-tıbbi'l-Arabî*, Bağdad 1404/1984.

Tancî, Muhammed, "Beyrûnî'nin İbn-i Sînâ'ya Yönelttiği Bazı Sorular, İbn-i Sînâ'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrûnî'nin İtirazları", *Beyrunî'ye Armağan*, Ankara 1974, s. 231-301.

FELSEFE RİSÂLELERİ

EBÛ BEKİR MUHAMMED B. ZEKERİYYÂ ER-RÂZÎ

رسائل فلسفية

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي

AHLÂKIN İYİLEŞTİRİLMESİ

Rahmân Rahîm olan Allah'ın adıyla

[1] Muhammed b. Zekeriyyâ er-Razî der ki: Allah Emîr'in mutluluğunu kemâle erdirsin, ona olan nimetini tamamlasın. Emîrin huzurunda -Allah kendine uzun ömürler versin- Bağdat'ta (*Medînetü's-selâm*) kaldığım günlerde bazı dostlarımın isteği üzerine ahlâkın iyileştirilmesi hakkında yaptığım bir çalışmadan söz edildi. Bunun üzerine efendim Emîr -Allah ona yardım etsin- bu konuları içeren gayet muhtasar ve veciz bir kitap yazmamı ve ona *et-Tıbbu'r-rûhânî* adını vermemi istedi. Böylece o, *el-Kitâbü'l-Mansûrî*'nin amaçladığı *et-tıbbu'l-cismânî*'ye yakın ve ona denk olmalıydı. Çünkü Emîr -Allah iktidarını daim eylesin- o kitaptan sonra bunu yazmanın ruh ve bedeni kuşatarak yararının yaygın olacağını düşünüp takdir etmişti. Bunun üzerine ben kendimi bu işe verdim ve onu diğer işlerimin önüne aldım. Efendim Emîr'i memnun etmek ve ona yakın olmak için Allah'tan beni başarılı kılmasını isterim.

Bu kitabı yirmi bölüme ayırdım.

1. Aklın Değeri ve Ona Övgü
2. Nefsin İsteklerinin Bastırılması, Önlenmesi ve Filozof Eflâtun'un Bu Konudaki Görüşünün Bir Özeti
3. Nefsin Kötü Hallerini Teker Teker Anlatmadan Önce Birkaç Söz
4. Kişinin Kendi Hatalarını Tanıması Üzerine
5. Aşk, Sevgi ve Haz Üzerine Birkaç Söz
6. Kendini Beğenmişlik Üzerine
7. Hasetlik Üzerine
8. Öfkeyi Yenme Üzerine
9. Yalandan Uzak Durmak Üzerine
10. Cimrilik Üzerine
11. Aşırı Düşünce ve İdealin Zararlarından Sakınma Üzerine

كتاب الطب الروحاني

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] قال محمد بن زكريا الرازي: أكمل الله للأمير السعادة وأتم علية النعمة. جرى بحضرة الأمير - أطال الله بقاءه - ذكر مقالة عملتُها في إصلاح الأخلاق سألنيها بعض اخوتي بمدينة السلام أيام مُقامي بها، فأمر سيدي الأمير - أيده الله - بإنشاء كتاب يحتوي على جُمَل هذا المعنى بغاية الاختصار والإيجاز وأن أسمه بالطب الروحاني، فيكون قريناً للكتاب المنصوري الذي غرضه في الطب الجسماني وعديلاً له، لِما قدّر -أدام إلّيه من عموم النفع وشموله للنفس والجسد. فانتهيتُ إلى ذلك وقدمته على سائر شغلي، والله أسأل التوفيق لِما يُرضي سيدي الأمير ويقرب إليه ويُدني مِنه.

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً:

الأول: في فضل العقل ومدحه

الثاني: في قمع الهوى وردعه وجملة من رأي أفلاطون الحكيم

الثالث: جملة قُدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها

الرابع: في تعرف الرجل عيوب نفسه

الخامس: في دفع العشق والإلف وجملة من الكلام في اللذة

السادس: في دفع العُجب

السابع: في دفع الحسد

الثامن: في دفع المفرط الضار من الغضب

التاسع: في اطراح الكذب

العاشر: في اطراح البخل

الحادي عشر: في دفع الفضل الضار من الفكر والهم

12. Üzüntüden Kurtulma Üzerine
13. Açgözlülük Üzerine
14. Sarhoşluk Üzerine
15. Cinsel İlişki Üzerine
16. Bir Şeye Düşkün Olmak, Amaçsız Hareketler ve Mezheb[in Bir Konudaki Görüşü] Üzerine
17. Kazanma, Mal-Mülk Edinme ve Harcama Üzerine
18. Dünyevi Makam-Mevki Peşinde Koşmak Üzerine
19. Erdemli Yaşayış Üzerine
20. Ölüm Korkusu Üzerine

Birinci Bölüm

Aklın Değeri ve Ona Övgü

[2] Derim ki: Şânı yüce Yaratıcı'nın bize aklı vermesi ve onu sevdirmesinin sebebi, dünya ve âhirette yararlı olan şeyleri bizim elde etmemizi sağlamak içindir. Zaten yararlı olana ulaşıp onu elde etmek bizim gibilerin doğasında (*cevher*) vardır. Şüphesiz ki akıl, Allah'ın bize olan en büyük, en faydalı ve en değerli nimetidir.

[3] Akıl sayesinde biz aklı olmayan hayvanlardan üstün kılındık. Onlara sahip olarak hem bizim hem de kendilerinin yararına olacak şekilde onları eğitip kullandık. Kendi hayat düzeyimizi yükselten ve güzelleştiren her şeyi biz akılla elde ettik. Ayrıca istediklerimize ve amacımıza da onunla ulaşırız. Yine akıl sayesinde gemi yapım sanatını, onu kullanmayı, böylece denizaşırı ülkelere ulaşmayı öğrendik. Bedenimiz için çok yararlı olan tıbbı ve bize yararı dokunan daha birçok sanatı akılla elde ettik. Bizim açımızdan karmaşık ve bizden uzak gizli kapaklı olayları yine akıl sayesinde anladık. Yeryüzünün ve gökkürelerinin şeklini, güneşi, ay ve öteki yıldızların büyüklüğünü, boyut ve hareketlerini akılla kavradık. Şânı yüce Yaratıcı'nın bilgisine de akılla ulaştık. Bu husus, bizim kavrayabildiğimiz en büyük ve elde ettiğimiz en yararlı bilgi olmuştur.

الثاني عشر: في صرف الغم

الثالث عشر: في دفع الشَرَه

الرابع عشر: في دفع الانهماك في الشراب

الخامس عشر: في دفع الاستهتار بالجماع

٥ السادس عشر: في دفع الولع والعبث والمذهب

السابع عشر: في مقدار الاكتساب والاقتناء والإنفاق

الثامن عشر: في المجاهدة والمكادحة على طلب الرُتَب والمنازل الدنيائية والفرق بين ما يُرى الهوى وبين ما يُرى العقل

التاسع عشر: في السيرة الفاضلة

١٠ العشرون: في الخوف من الموت

الفصل الأول

في فضل العقل ومدحه

[٢] أقول: إن البارئ عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهرِ مِثلنا نيلُه وبلوغه، وإنه أعظم نِعَم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا. ١٥

[٣] فبالعقل فُضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدةِ منافعُها علينا، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويُحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا. فإنّا بالعقل أدركنا صناعة السُفُن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه، وبه نلنا ٢٠ الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركتها، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا.

[4] Hülâsa, akıl öyle bir şeydir ki, ondan yoksun olsaydık halimiz hayvanlardan, çocuk ve delilerden farksız olurdu. Ve öyle bir şeydir ki o, fiillerimiz duyularda ortaya çıkmadan önce âdeta görmüş gibi onların nasıl olacağını akılla öngörebiliriz; sonra da duyusal fiillerimiz onlara uygun olarak gerçekleşir.

[5] O halde yeri ve değeri böylesine önemli olan aklı mertebesinden indirmememiz ve derecesini düşürmememiz bize düşen bir görevdir. Yani onu hâkimken mahkûm, bağlanılanken bağlanan ve önder iken uydu durumuna düşürmemeliyiz. Aksine her işte ona başvurmalı, her işi onunla değerlendirmeli ve ona güvenmeliyiz. İşleri akılla yürütmeli, onun karar veremediği durumlarda biz de işleri durdurmalıyız. Nefsânî arzular ise aklın felaketidir ve aklı bulandırır, yolundan, amaç ve istikametinden saptırır, akıllı birinin kendi yolunu bulmasını ve işlerini düzene koymasını engeller. Öyleyse biz, emir ve yasaklara uymak üzere nefsânî arzularımızı eğitip kontrol altına almalıyız.

[6] Böyle yaptığımız takdirde aklımız en yüksek düzeyde saflaşıp aydınlatır ve bizi ulaşabileceğimiz son hedefe ulaştırır. Allah'ın akıl nimetini lütfetmesiyle bizler mutlu oluruz.

İkinci Bölüm

Nefsin İsteklerinin Bastırılması, Önlenmesi ve Filozof Eflâtun'un Bu Konudaki Görüşünün Bir Özeti

[7] İmdi, biz bu anlatılanın ardından, amacı nefsin ahlâkını iyileştirmek olan *et-Tıbbu'r-rûhânî*'den gayet kısa olarak söz edeceğiz. Maksat, her şeyden önce incelik, açıklık ve temel kavramlara yer vermektir. Çünkü bu hususlar, burada anlatılmak istenenlerin esası sayılır. Akıl ve nefsânî istekler konusunu öncelememizin nedeni, amacımızı gerçekleştirmeye yönelik ilke konumunda olmasındandır. Biz bu konudaki usullerin en yüksek ve en değerlilerini bu ilkeye bağlı kalarak izleyeceğiz.

[8] Deriz ki, usullerin en değerlisi, en yücesi ve bu kitabımızda varmak istediğimiz amaca en çok destek olan, çoğunlukla insanın doğasından kaynaklanan nefsânî isteklerin bastırılması, bunlara karşı konulması ve nefsin tedrici olarak buna alıştırılmasıdır. İşte insanların hayvanlardan üstün olmasını sağlayan ilk özellik budur. Yani irade gücü sayesinde bir işi iyice düşündükten sonra yapmaktır.

[٤] وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين، والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس فنراها كأن قد أحسسناها ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لِما تمثلناه وتخيلناه منها.

[٥] وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطّه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل نرجع الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنُمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفتهُ ومكدِّره والحائد به عن سنَنِهِ ومحجّتهِ وقصده واستقامته، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه عواقب أمره، بل نروضه ونُذَلِّلهُ ونحمِله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه.

[٦] فإنّا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غايةَ صفائه وأضاء لنا غايةَ إضاءته وبلغ بنا نهايةَ قَصْدِ بلوغنا به. وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومنّ علينا به.

الفصل الثاني

في قمع الهوى وردعه وجملة من رأي أفلاطون الحكيم

[٧] أما على أثر ذلك فإنّا قائلون في الطب الروحاني الذي غايته إصلاح أخلاق النفس وموجزون غاية الإيجاز. والقصد والمبادرة إلى التعلّق بالنُكت والعيون والمعاني التي هي أصول جملة هذا الغرض كله. فنقول: إنا قد صدرنا وقدمنا من العقل والهوى ما رأينا أنه لجملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ، ونحن متْبعوه من أصول هذا الشأن بأجلِّها وأشرافها.

[٨] فنقول: إنّ أشرف الأصول وأجلِّها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطباع في أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك وتدريجها إليه، فإن أول فضل الناس على البهائم هو هذا، أعنى ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الرَوِيَّة.

Çünkü eğitilmeyen hayvanlar, doğasından gelen istekleri, engel tanımadan ve tereddüt etmeden yaparlar. Zira sen, eğitilmeyen hiçbir hayvanın, dışkısını yapmamak için kendisini tuttuğunu ve ihtiyacı olan yem önündeyken yemezlik ettiğini göremezsin. Oysa insan bunu yapmaz; aklının gereği olarak doğasından kaynaklanan çirkin davranışları iradesiyle kontrol eder.

[9] Aksine hayvan, herhangi bir engel tanımadan ve seçme yapmadan doğasının gerektirdiği şekilde hareket eder. İnsanın üstünlüğünü ve hayvanların doğasının yetersizliğini dile getiren bu ve benzeri bilgiler, her ne kadar eğitim ve öğretimle elde edilse de bu husus insanların çoğu için geçerlidir. Hatta genel ve yaygın olan bu husus gayet açık ve anlaşılması da kolay olduğundan çocuklar bile onu benimser ve bu duyguyla büyürler. Bu konuda fazla konuşmaya bile gerek yoktur. Ancak, bu hususta milletlerin birbirlerine olan üstünlüğü hayli çok ve aralarındaki mesafe epeyce uzaktır.

[10] Şu var ki, insanın doğasında bu fazileti gerçekleştirmeye en müsait yapıya sahip olanın erdemli filozof olduğu söylenebilir. İnsanın doğasından gelen çirkinlikler ve nefsânî isteklere hâkim olma konusunda erdemli filozofun sıradan halka olan üstünlüğü, eğitimsiz halkın hayvanlara olan üstünlüğü gibidir.

[11] Buradan hareketle biz, nefsini böylesine süslemek ve bu erdemle onu olgunlaştırmak isteyen kimsenin çok zor bir işe kalkıştığını bilmekteyiz. Böyle birinin nefsânî isteklere karşı koymaya ve onlarla mücadeleye kendini hazırlaması gerekir. Şu da var ki, yapı itibariyle insanlar arasında farklılık vardır. Söz konusu isteklere karşı koymak kimine kolay, kimine de zor gelir; bazı erdemleri edinmek kolay gelirken bazılarını elde etmek zordur. Bir kısım kötülükleri terk etmek kolay gelirken bir kısmından vazgeçmek zor gelir. Ben bu erdemin nasıl kazanılacağını, yani nefsin isteklerini bastırma ve onlara karşı koyma hususunu öncelikle anlatmak istiyorum; çünkü bu husus erdemlerin en değerlisidir. İlgili bütün amaçlara göre bunun konumu, ilkeden sonra gelen esas gibidir.

وذلك أن البهائم غير المؤدبة واقفة عند ما يدعوها إليه الطباع عاملة به غير ممتنعة منه ولا مروَّية فيه. فإنك لا تجد بهيمةً غير مؤدبة تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تتغذى به مع حضوره وحاجتها إليه، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه لمعانٍ عقلية تدعوه إلى ذلك.

٥ [٩] بل تأتي منها ما يبعثها عليه الطباع غير ممتنعة منه ولا مختارة عليه. وهذا المقدار ونحوه من الفضل على البهيمة في زمّ الطبع هو لأكثر الناس وإن كان ذلك تأديبا وتعليما، إلا أنه عام وشامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأُ عليه، ولا يحتاج إلى الكلام فيه، على أن في ذلك بين الأمم تفاضُلاً كثيراً وبوناً بعيداً.

[١٠] وأمّا البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيأ في طباع الإنسان فلا يكاد ١٠ يكمله إلاّ الرجل الفيلسوف الفاضل، وبمقدار فضل العوامّ من الناس على البهائم في زمّ الطبع والملكة للهوى ينبغي أن يكون فضل هذا الرجل على العوامّ.

[١١] ومن هاهنا نعلم أنّ مَن أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته. ولأن بين الناس في طباعهم اختلافاً كثيراً وبوناً بعيداً صار ١٥ يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتسابُ بعض الفضائل دون بعض واطراح بعض الرذائل دون بعض. وأنا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة - أعني قمع الهوى ومخالفته - إذ كانت أجلّ هذه الفضائل وأشرفها وكان محّلها من جملة هذا الغرض كلّه محلّ الاسطقس التالي للمبدأ.

[12] Derim ki, nefsin istekleri ve insan doğası, sonucunu düşünüp taşınmadan, daima mevcut hazları tercih ederek onların peşinden gitmek, o yönde teşvikte bulunarak bir an önce onları elde etmek ister. Her ne kadar bu davranış, sonradan birçok acının ortaya çıkmasına neden olsa da ve önceki hazdan kat be kat fazla olan hazza engel teşkil etse de o mevcut hazlardan vazgeçmez. Çünkü bu iki güç (duygu) içinde bulundukları durumdan başka bir şeyi asla dikkate almayıp yalnız kendilerine o anda zarar veren acıdan kurtulmayı isterler. Tıpkı bu, göz travmasına yakalanan çocuğun sürekli gözünü oğuşturmayı, yaş hurma yemeyi ve güneş altında oynamayı istemesi gibidir.

[13] İşte akıllı bir kimsenin yapması gereken, doğasından gelen arzuları ve nefsin isteklerini bastırıp engellemek; ancak sonuçlarını hesaba kattıktan sonra onları serbest bırakmaktır. Ayrıca o, konu üzerinde düşünüp tarttıktan sonra en uygun davranışı tercih edecektir. Böylelikle hazza ulaşmayı düşünürken elemle, kazanmayı planlarken hüsranla karşılaşmaz. Şayet o kimse davranışları üzerinde düşünüp tartarken bir şüpheye düşerse, o zaman şehevî arzusuna geçit vermeyip onu kontrol altına alır. Çünkü o kimse şehevî arzusunu serbest bıraktığında, bunun ne gibi kötü sonuçlara yol açacağından emin olamaz. Hatta o duygusunu bastırmanın verdiği sıkıntıdan kat be kat fazlasına katlanmak zorunda kalabilir. Bu durumda ihtiyaten o arzuya engel olmak gerekir. Şayet arzusunu temini ile onu terk etmenin getireceği sıkıntı eşit düzeydeyse yine de terk etmelidir. Çünkü katlanılması gereken şu andaki acı, çoğunlukla ilerde karşılaşılacak acıdan daha hafif ve daha kolaydır. O kimse bununla da yetinmeyip –ilerde kötü bir durumla karşılaşmayacağını düşünse bile- birçok durumda nefsânî istekleri bastırmalıdır. Böyle yapmakla kendini eğitmiş ve gelecek sıkıntılara karşı alışkanlık kazanmış olur; kötü bir sonuçla karşılaşınca da ona katlanmak kolay olur. Dahası, şehevî arzuların tasallutundan ve yer etmesinden kendini korumuş olur. Gerçekten nefsânî isteklerin alışkanlıkla artması bir yana, insanın tabiatında ve yaratılışında yerleşik olduğundan, bir bakıma bu isteklere karşı koymak imkânsızdır.

[١٢] فأقول: إنّ الهوى والطباع يدعوان أبداً إلى إتّباع اللذّات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا رويّة في عاقبة ويحثّان عليه ويُعجلان إليه، وإن كان جالباً للألم من بعد ومانعاً من اللذّة ما هو أضعافُ لِما تقدّم منها. وذلك أنهما لا يريان إلا حالتهما في الذي هما فيه لا غير، وليس بهما إلاّ إطّراح الألم المؤذي عنهما وقتَهما ذلك، كإثار الطفل الرَمِد حكَّ عينيه وأكلَ التمر واللعبَ في الشمس.

[١٣] ومن أجل ذلك يحقّ على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يُطلقهما إلاّ بعد التثبُّت والنظر فيما يُعقبانه ويمثّلَ ذلك ويزنَه ثم يتبعَ الأَرجح لئلاّ يألم من حيث ظنّ أنه يلتذّ ويحسر من حيث ظنّ أنه يربح. فإن دخلت عليه من هذا التمثيل والموازنة شبهة لم يُطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها. وذلك أنه لا يأمن أن يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلامه واحتمال مؤونته أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافاً مضاعَفةً، فالحزم إذاً في منعها. وإن تكافأت عنده المؤونتان أقام أيضاً على ردعها، وذلك أنّ المرارة المتجرِّعة أهون وأيسر من المنتظَرة التي لابدّ من تجرُّعها على الأمر الأكثر. وليس يكتفي بهذا فقط بل ينبغي أن يقمع هواه في كثير من الأحوال - وإن لم ير لذلك عاقبةً مكروهةً - ليمرّن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك عليها عند العواقب الرديئة أسهل، ولئلا تتمكن الشهوات منه وتتسلّط عليه. فإن لها من التمكّن في نفس الطبيعة والجبلة ما لا يحتاج أن يُزاد فضل تمكّن بالعادة أيضاً فيصيرَ بحالٍ لا يمكن مقاومتُها بتّةً.

[14] Şunu da bilmelisin ki, şehvet düşkünleri bir süre sonra zevk alamaz hale gelirler; bununla birlikte ondan bir türlü vazgeçemezler. Mesela kadına, şaraba ve müziğe aşırı düşkün olanlar, -ki insan doğasında en güçlü şehvet bunlardır- düşkün olmayanlar kadar zevk alamazlar. Çünkü giderek bu hal onlarda sıradan bir alışkanlık durumuna gelir. Artık şehveti tatmin onlarda artı bir haz konusu değil, hayatın zorunlu bir gereği durumuna gelmiştir. Bu gibiler dinî ve dünyevî görevlerini lâyıkıyla yapamazlar. Öyle ki, her çeşit hileye başvurarak ve kendilerini tehlikeye atarak servet edinme hevesine kapılırlar. Sonunda bu kimselerin mutluluk beklentileri bahtsızlığa, sevinç umutları kedere ve lezzet arzuları acıya dönüşmüştür. Böylelerini, kendi aleyhine çalışan ve helâkine koşanlara benzetmek gayet uygun olur. Tıpkı tuzaktaki yemle aldatılan hayvan gibi; hayvan tuzağa düştüğünde ne yemden yararlanır ne de tuzaktan kurtulabilir.

[15] Şehevî arzuların bastırılması hususunda şu kadarını anlatmak ikna edici olur. Bu konuda bilinen gerçek şudur: Sonuçta şehevî arzu, başlangıçta elde edilen hazzı ve beklentiyi karşılayamadığı gibi, dünyevî ızdırap ve acıya denk bir hazzı bile veremez. İşte bu, nefsin bağımsız bir varlığını kabul etmeyen, bulunduğu bedenin bozulmasıyla onun da bozulup yok olacağını savunan filozofların görüşüdür.

[16] Nefsin bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu, cismi bir âlet gibi kullandığı, cismin bozulup ortadan kalkmasıyla nefsin bozulup yok olmadığını savunanlara gelince, onlar insanın güdülerini eleştirip karalamada, nefsin istekleriyle mücadelede ve ona karşı çıkmada bundan çok daha ileri giderler. Nefsin isteklerine boyun eğenleri ve o eğilimde olanları şiddetli bir şekilde yererek onları hayvan düzeyinde görürler. Onlara göre nefsin isteklerine boyun eğenlerin onu benimseyen ve severek hazlara meyledenlerin, ulaşamadıkları hazdan ötürü üzüntü duyanların ve zevk için hayvanlara eziyet edenler sonunda, nefisin bedenden ayrılmasıyla çok kötü duruma düşecekler, nefisleri uzun süre acı, üzüntü ve hasret çekecektir.

[١٤] وينبغي أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذّونها ولا يستطيعون مع ذلك تركها. فإنّ المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمور والسماع - على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرزاً في الطباع - لا يلتذونها التذاذَ غير المدمنين لها لأنها تصير عندهم بمنزلة حالةٍ عنده، أعني المألوفة المعتادة، ولا يتهيّأ لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارَت عندهم بمنزلة الشيء الاضطراري في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وتترُّف. ويدخل عليهم من أجلها التقصير في دينهم ودنياهم حتى يُضطرّوا إلى استعمال صنوف الحِيَل واكتساب الأموال بالتغرير بالنفس وطرحها في المهالك، فإذا هم شقوا من حيث قدّروا السعادة واغتمّوا من حيث قدّروا الفرح وألِموا من حيث قدّروا اللذّة. وما أشبههم في هذا الموضع بالحاطب على نفسه الساعي في هلاكها، كالحيوان المخدوعة بما يُنصب لها في مصايدها، حتى إذا حصلت في المصيدة لم تنل ما خُدعت به ولا أطاقت التخلُّص ممّا وقعت فيه.

[١٥] وهذا المقدار من الشهوات مُقنع، وهو أن يُطلَق منها ما عُلم أنّ عاقبته لا تجلب ألَماً ولا ضَرَراً دنيائيّاً موازياً للذّة المُصابة منها فضلاً عمّا تجلب ممّا يُوفى ويرجح على اللّذة التي أُصيبت في صدرها. وهذا يراه ويقول به ويوجب حمل النفس عليه مَن كان من الفلاسفة لا يرى أنّ للنفس وجوداً بذاتها، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذي هي فيه.

[١٦] فأمّا مَن يرى أنّ للنفس انيّةً وذاتاً مّا قائمة بنفسها وأنها تستعمل الجسم الذي لها بمنزلة الأداة والآلة وأنها لا تفسد بفساده فيرتقون من زمّ الطباع ومجاهدة الهوى ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جداً، ويرذلون ويستنقصون المنقادين له والمائلين معه تنقُّصاً شديداً ويحلّونهم محلّ البهائم، ويرون أنّ لهم - في اتّباع الهوى وإيثاره والميل مع اللذّات والحبّ لها والأسف على ما فات منها وإيلام الحيوان لبلوغها ونيلها - عواقبَ سوءٍ بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها ألمها وأسفها وحسرتها.

[17] Bu filozoflar, insanın yapısındaki nefisten hareketle, onun hazlarla, şehvetlerle meşgul olmak için değil, aksine hayvanlarda bulunmayan düşünme gücünü kullanmak için oluşturulduğunu kanıtlamaya çalışırlar. Nitekim bir tek hayvan, çok sayıdaki insanın gerçekleştiremediği derecede yeme ve cinsel ilişki hazzına sahiptir. Hayvanın düşünce ve tasadan yoksun, basit yaşama düzeyinden memnun oluşuna gelince, elbette ki insan öyle bir duruma düşemez. Fiilinin amaç ve sonucunu düşünme anlamında hayvanın durumu gayet düşüktür. Nitekim kesim vakti geldiği halde hayvanın sürekli yiyip içmeye devam ettiğini görmekteyiz.

[18] Onlar derler ki; şayet kendi doğasında var olan şehevî arzuları gerçekleştirme eğilimi en değerli şey olsaydı, o takdirde insan bu hususlarda eksik bırakılmaz ve hayvanların sahip olduğundan daha aşağı düzeyde olmazdı. Hâlbuki ölümlü canlıların en değerlisi olan insanın bu hususlardaki payının eksik oluşu, buna karşılık görüş ve düşünce yetisinin fazla olması bilinen bir gerçektir. İnsan için en değerli olan şey, doğasındaki isteklere boyun eğmek ve onlara köle olmak değil, düşünce gücünü kullanıp onu geliştirmektir.

[19] Ve yine derler ki, eğer fazilet hazları ve şehevî arzuları tatminden ibaret olsaydı, doğasında bunları yapma eğilimi daha fazla olanlar olmayanlardan daha üstün olurdu. Bu takdirde öküzler ve eşekler, değil insanlardan, ölümsüz canlıların hepsinden hatta haz ve şehvet sahibi olmayan yüce Yaratıcı'dan bile daha üstün sayılırdı.

[20] Onlar derler ki, belki de eğitim görmemiş, bu gibi hususlarda görüş ve düşüncesi olmayan bazı kimselerin, hayvanların insanlardan daha çok lezzet aldıkları hakkındaki görüşümüzü kabul etmezler. Onlar kendi görüşlerini zafer kazanan kral örneğiyle kanıtlarlar. Düşmana karşı zafer kazanan kralın, bir insanın elde edebileceği en üstün konumda iken düzenlediği törende bütün ihtişamıyla kendini göstermesinin verdiği haz nerede, hayvanların aldığı haz nerede... Bunlar birbiriyle ölçülebilir veya kıyaslanabilir şeyler midir?

[١٧] وقد يستدل هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على أنه لم يتهيّأ للشغل باللذّات والشهوات بل لاستعمال الفكر والرويّة من تقصيره في ذلك عن الحيوان غير الناطق. وذلك أنّ البهيمة الواحدة تُصيب من لذّة المأكل والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس. فأمّا حالها في سقوط الهّم والفكر عنها وهناءة ٥ عيشها وطيبها بذلك فحالة لا يصيب الإنسان ولا يقدر على مثالها بتّةً، وذلك أنها من هذا المعنى في الغاية والنهاية. فإنّا نرى البهيمة قد حضر وقت ذبحها وهي منهمكة مقبلة على مأكلها ومشربها.

[١٨] قالوا: فلو كانت إصابة الشهوات والميل مع دواعي الطباع هو الأفضل لم يكن يُبخسُه الإنسان ويُعطاه ما هو أخس منه من الحيوان. وفي بخس الإنسان ١٠ وهو أفضل الحيوان المائت حظَّه من هذه الأشياء وتوفر الحظ له من الروية والفكر ما يُعلم منه أن الأفضل له استعمال النطق وتزكيته لا الاستعباد والانقياد لدواعي الطباع.

[١٩] قالوا: ولئن كان الفضل في إصابة اللذات والشهوات ليكونون من له الطباع المتهئ لذلك أفضل ممن ليس له ذلك، فإن كان كذلك فالثيران والحمير ١٥ أفضل من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن البارئ عزّ وجلّ إذ ليس بذى لذّة ولا شهوة.

[٢٠] قالوا: ولعل بعض الناس ممن لا رياضة له ولا يروِّى ولا يفكر في أمثال هذه المعاني لا يُسلِّم لنا أن البهائم تصيب من اللذّة أكثر مما يصيبه الناس. ويحتجّ علينا بمَلِكٍ ما ظفر بعدو منازع ثم جلس من وقته ذلك للهو واحتشد في إظهار ٢٠ جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن الناس بلوغهُ، فيقول أين التذاذ البهيمة من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار وله إليه نسبة؟

[21] Bu görüşün sahibi şunu bilmelidir ki, hazzın mükemmelliği ve eksikliği, bir hazzı diğeriyle mukayese ederek değil, aksine ona duyulan ihtiyaçla belirlenir. Mesela işlerinin ancak bin dinarla düzeleceğini düşünen kimseye dokuz yüz doksan dokuz dinar verilse işleri düzen almaz. Fakat bir dinarla işini bitiren kimseye o bir dinar yeter. Oysa ilk örnekteki şahsa bunun kaç katı verildiği halde durumu düzelmemiştir.

[22] Hayvana gelince, o doğasının gerektirdiği şey kendisine verildiğinde o hazla tatmin olur, daha fazlasına ulaşamamak ona acı ve zarar vermez; çünkü o, bundan ötesini asla düşünemez. Dolayısıyla her halükârda haz konusunda hayvan daima üstündür. Evet bu böyledir, çünkü bütün beklenti ve isteklerini elde eden bir insan mevcut değildir. Çünkü insandaki nefis düşünen, araştıran ve tasarlayan bir nefis olduğundan ve onun doğasında daima daha üstün bir konumda bulunmak yer ettiğinden, hiçbir zaman o, sahip olmadığını arzu etmekten ve onun peşinde gitmekten geri durmaz; elde ettiklerini de koruyup kaybetmeme duygusundan kurtulamaz. Bu yüzden insanın sahip olduğu haz ve şehvette her zaman bir eksiklik vardır. Nitekim insan yeryüzünün yarısına sahip olsa diğer yarısına da sahip olmak ister ve elindekini kaybetmekten de korkar. Şayet yeryüzünün tamamına sahip olsa, bu sefer de daima sağlıklı olmayı ve ebedî yaşamayı arzular. Dahası göklerde ve yeryüzünde bulunan her şeyin bilgisinden haberdar olmak ister.

[23] Bana ulaşan bilgiye göre, yüksek ruhlu hükümdarlardan birine bir gün cennet ve oradaki sonsuz nimetlerin büyüklüğü anlatılınca o, "Ben kendisine ayrıcalık tanınan ve ihsan edilen biri olarak cennete konulduğumu düşününce bundan huzursuz olurum" demiş. O halde bu kimsenin aldığı haz ve bulunduğu konumdaki memnuniyet ne zaman kemâle erecek? Hayvanların ve hayvan gibi yaşayanların dışında kendi haline imrenen kim var? Nitekim şair der ki: "Tasası az ve korkusuzca yatağa girenden başka sürekli mutlu olan kim var?"

[٢١] فليعلم قائل هذا أنّ كمال اللذّة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها. فإنّ مَن لا يُصلِح حاله إلاّ ألفُ دينار إن أُعطِيَ منها تسع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتم له صلاح حاله تلك. ومَن كان يُصلح حالَه الدينارُ الواحد يتم له صلاحُ حالته بإصابة ذلك الدينار
٥ الواحد، على أنّ الأوّل قد أُعطِيَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالته.

[٢٢] والبهيمة إذا تَوَفَّر عليها ما يدعوها إليه الطباع كمل وتمّ التذاذها بذلك، ولا يضرها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال بتّةً. على أنّ للبهيمة فضل اللذّة أبداً على كل حال، وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل أمانيه وشهواته، لأنّ نفسه لمّا كانت نفساً مفكرةً مروّيةً متصوِّرةً للغائب عنه
١٠ وكان في طباعها أن لا تكون لذي حال حالة إلاّ وتكون حالتها هي الأفضل، لا تخلو في حالة من الأحوال من التشوُّق والتطلُّع إلى ما لم تَحْوِه والخوف والإشفاق على ما قد حوته، فلا تزال لذلك في نقص من لذّتها وشهوتها. فإنّ إنساناً لو ملك نصف الأرض لنازعته نفسه إلى ما بقى منها وأشفقت وخافت من تفلُّت ما حصل له منها، ولو ملك الأرض بأسرها لتمنّى دوام الصحة والخلود
١٥ وتطلّعت نفسه إلى علم خبر جميع ما في السماوات والأرضين.

[٢٣] ولقد بلغني عن بعض الملوك الكبار الأنفس أنه ذُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظيم ما فيها من النعيم مع الخلود، فقال أمّا أنا فإنّي أتنغص هذا النعيم وأستمره إذا فكرت بأنّي منزَّل فيها منزلة المُفضَّل عليه المُحسَن إليه. فمتى يتم التذاذ هذا واغتباطه بما هو فيه، وهل المغتبط عند نفسه إلاّ البهائم ومن جرى
٢٠ مجراها؟ كما قال الشاعر:

وهل يَنْعَمَنْ إلاّ سعيد مخَّلد   قليل الهموم ما يبيت بأوجال

[24] Bu gibi filozoflar, nefsânî arzuları yermekten ve ona karşı koymaktan, hatta onu ortadan kaldırmak gibi gerçekten büyük bir olaydan da ileri giderek; mal-mülk, ev-bark edinmeyip yalnız hayatta kalacak kadar yeme ve içmeyi tercih ederler. Onlardan bir kısmı bu düşünceyi daha da ileri taşıyarak insanlardan uzaklaşıp ıssız yerlere çekildiler. Kendi görüşlerinin doğruluğuna da delil olarak o gün için ortalıkta yaşanan [olumsuz] olayları gösterdiler. Bedenden ayrıldıktan sonra nefsin durumuyla ilgili onların gösterdikleri kanıtlara gelince, konunun değerli, uzun ve geniş oluşu nedeniyle onlar bu kitabın sınırlarını aşmaktadır. Değerli oluşu ise nefsin ne olduğu, neden cisimle birlikte bulunduğu ve neden ondan ayrıldığı gibi konuları içermesinden kaynaklanıyor. Uzun oluşuna gelince, araştırma konusu olan bu meselelerden her birini uzun uzadıya anlatmak gerekir ki, bu kitapta sözü edilen meselelerin hacmini kat be kat aşar. Geniş oluşuna gelince, bu gibi incelemelerin amacı, bedenden ayrıldıktan sonra nefsin ıslahı meselesidir. Haddizâtında bu, ahlâk eğitimi meselesiyle ortak olan bir husustur. Bu konuda filozofların leh ve aleyhteki kanıtlamalarına yer vermeden bizim onları kısaca anlatmamızda bir sakınca yoktur.

[25] Deriz ki, filozofların üstadı ve büyüğü olan Eflâtun'a göre insanda üç tür nefis bulunmaktadır. İlki, tanrısal olan düşünme gücü; diğeri hayvanî öfke gücü; öteki ise bitkisel, büyüyen ve şehevî güçtür. Filozofa göre son iki nefis düşünme gücüne hizmet etmek için var edilmiştir. Mesela cismi besleyen bitkisel nefis düşünme gücü için bir âlet konumundadır. Çünkü o, kalıcı ve çözülmeyen cevher cinsinden değil, aksine akışkan ve çözülen cevherlerdendir. Zira her çözülüp dağılan şey aynı kalmaz, çözülerek yerini başka şeye bırakır.

[26] Öfke gücü ise düşünme gücünün şehevî istekleri bastırması için kullanılır. Bu güç, düşünme gücünün önündeki şehevî istekleri engelleyerek kendisini kuşatan cisimden kurtulmasında işlev görür. Filozofa göre öfke ve bitkisel güç, cisim ortadan kalktıktan sonra, düşünme gücünün aksine, kalıcı özelliğe sahip cevher türünden değillerdir. Bunlardan öfke gücü, kalbin mizâcının tamamı, istek gücü ise karaciğerin mizâcının tamamından ibarettir.

[٢٤] وهذه العصابة من المتفلسفة تترقَّى من زمّ الهوى ومخالفته بل من إهانته وإماتته إلى أمر عظيم جداً، حتى إنها لا تنال من المأكل والمشرب إلاّ قوتاً وبُلغةً ولا تقتني مالاً ولا عقاراً ولا داراً. وربما أقدم الموغلِ منهم في هذا الرأي على اعتزال الناس والتخلّي منهم ولزوم المواضع الغامرة. وبهذا ونحوه يحتجون لصحّة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهدة. فأمّا ما يحتجون به له من أحوال النفس بعد مفارقتها للبدن فإنّ الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه وفي طوله وفي عرضه. أمّا في شرفه فإنه يُبحث فيه عن النفس ما هي ولِمَ هي مع الجسم ولِمَ تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقته، وأما طوله فلأنّ كل واحد من هذه البحوث يحتاج في تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما في هذا الكتاب من الكلام، وأما في عرضه فلأنّ قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر إصلاح الأخلاق. ولا بأس أن نحكي منه جملة وجيزة من غير أن نتلبس فيه باحتجاج لهم أو عليهم، ونقصد منه خاصةً للمعاني التي نظنّ أنها تُعين على بلوغ غرض كتابنا هذا وتقوّي عليه.

[٢٥] فنقول: إنّ فلاطن شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى أنّ في الإنسان ثلاث أنفس يسمِّي إحداها النفس الناطقة والإلهية والأخرى يسميها النفس الغضبية والحيوانية والأخرى النفس النباتية والنامية والشهوانية. ويرى أنّ النفسين الحيوانية والنباتية إنما كوّنتا من أجل النفس الناطقة. أما النباتية فلتغذو الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر باقٍ غير متحلِّل بل من جوهر سيّال متحلّل، وكان كل متحلّل لا يبقى إلاّ بأن يخلف فيه بدلاً ممّا تحلل منه.

[٢٦] فأما الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانية ومنعها من أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذي إذا استعملته كَمَلاً كان في ذلك تخلُّصها من الجسم المشتبكة به. وليس لهاتين النفسين – أعني النباتية والغضبيّة – عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة، بل إحداها وهي الغضبيّة هي جملة مزاج القلب والأخرى وهي الشهوانية هي جملة مزاج الكبد.

[27] Beynin mizâcının tamamına gelince, Eflâtun'a göre düşünme gücü ilk onu âlet olarak kullanır. İnsanın beslenmesi, büyüyüp gelişmesi de karaciğerdendir. Vücut ısısı ve nabız kalbin çalışmasından; duyu, iradeli hareket, tahayyül, düşünce ve hatırlama ise beyinden kaynaklanır. Beynin bu işlevi, kendine özgü bir mizaçtan değil, aksine beynin içine yayılmış ve onu âlet gibi kullanan cevherden ileri gelmektedir. Bununla birlikte beyin, aktif olan bu cevherin en yakın âlet ve edevâtı durumundadır.

[28] Eflâtun'a göre tıp diye bilinen şey bedeni iyileştirmek için insanın çalışmasıyla elde edilen tıptır. (*et-tıbbu'l-cesedânî*). Ahlâkın iyileştirilmesi (*et-tıbbu'r-rûhânî*) ise bu nefsânî güçleri ifrât ve tefrîtten koruyup dengede tutmak üzere ortaya konan ve iknaya dayanan delillerden ibarettir.

[29] Bitkisel nefsin tefrîti, nicelik ve nitelik olarak bütün bedenin ihtiyacı olan beslenme, büyüyüp gelişme işlevini yapmamasıdır. İfrâtı ise bu sınırı aşarak bedenin ihtiyacından fazla gelişip hazlara ve şehevî isteklere dalıp gitmesidir. Öfke[yi yöneten] nefsin tefrîti, onun şeref, onur ve yiğitlik duygularından yoksun olmasıdır. Oysa bu duygulara sahip olan nefis, şehevî isteklerle arasına mesafe koyarak onları kontrol eder. Bunun ifrâtı ise kibir ve baskın gelme sevdasıdır. Öyle ki, bu güç insan ve diğer hayvanları kendi kontrolünde bulundurmak ister. Onun bütün düşüncesi Kral İskender gibi üstün gelmek ve işgal etmektir.

[30] Düşünen nefsin tefrîti, bu âlemin ilginç yapısını ve ihtişamını umursamaması, hayretle üzerinde düşünerek olup biten her şeyin bilgisine vâkıf olmak için bir şevk göstermemesidir; özellikle bulunduğu kendi bedeninin yapısı ve ölüm sonrası âkıbetinin ne olacağına dair bilgi edinmemesidir. Bütün bunlardan yoksun olan kimsenin düşünmekten nasibi, hiçbir şekilde düşünüp hatırlamayan yarasalar, balıklar ve bayağı varlıkların durumundan farksızdır. Düşünen nefsin ifrâtı ise bu ve benzeri varlıklar üzerinde zihnin aşırı derecede düşünüp yoğunlaşmasıdır; böyle olunca istek gücünün, bedenin sağlığı için gerekli olan besini, uykuyu ve beynin daima sağlıklı kalmasını sağlayan daha başka şeyleri yeteri kadar alması imkânsız hale gelir.

[٢٧] وأما جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أول آلة وأداة تستعملها النفس الناطقة. والأغتذاء والنمو والنشوء للإنسان من الكبد، والحرارة وحركة النبض من القلب. وأما الحس والحركة الإرادية والتخيل والفكر والذكر فمن الدماغ، لا على أنّ ذلك من خاصيّته ومزاجه بل من الجوهر الحالّ فيه المستعمل له على استعمال آلة وأداة، إلا أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل.

[٢٨] ويرى أن يجتهد الإنسان بالطب الجسداني وهو الطب المعروف، والطبِّ الروحاني وهو الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصِّر عمّا أُريد بها ولئلا تجاوزه.

[٢٩] والتقصير في فعل النفس النباتية أن تغذو ولا تُنمى ولا تُنشئ بالكمية والكيفية المحتاجة إليها جملةُ الجسد. وإفراطها أن تتعدى ذلك وتجاوزه حتى يخصب الجسد فوق ما يحتاج إليه ويغرق في اللذّات والشهوات. وتقصير فعل النفس الغضبية أن لا يكون عندها من الحمْية والأنفة والنجدة ما يمكِّنها أن تزمَّ وتقهر النفس الشهوانية في حال اشتهائها حتى تحول دونها ودون شهواتها، وإفراطه أن يكثر فيها الكِبر وحُبّ الغلبة حتى تروم قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها همّ إلا الاستعلاء والغلبة كالحالة التي كان عليها الاسكندر الملك.

[٣٠] وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها استغراب هذا العالم واستكباره والفكر فيه والتعجُّب منه والتطلُّع والتشوُّق إلى معرفة جميع ما فيه وخاصةً علم جسدها الذي هي فيه وهيئته وعاقبته بعد موته، فإنّ مَن لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجب من هيئته ولم تتطلّع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتمّ ويُعْنَ بتعرُّف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فنصيبه من النطق نصيب البهائم لا بل الخُفاش والحيتان والخُشار التي لا تتفكّر ولا تتذكر البتة. وإفراطه أن يميل به ويستحوذ عليه الفكرُ في هذه الأشياء ونحوها حتى لا يمكن النفس الشهوانية أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم وغيره مقدارَ ما تحتاج إليه في بقاء مزاج الدماغ على حالة الصحّة، لكن يبحث ويتطلع ويجتهد غاية الجهد ويقدِّر بلوغ هذه المعاني والوصول إليها في زمان أقصر من الزمان الذي لا يمكن بلوغها إلاّ فيه،

Bu hedeflere ulaşılması, imkânsız olan en kısa zamanda ulaşabilmek için araştırma yapma gücünü son noktasına kadar zorlayınca bedenin dengesi (*mizâc*) bozulur. Hatta kara safra ve melankoli hastalığına yakalanır. Böylece çabucak başaracağını umduğu şeyi elden kaçırmış olur.

[31] Eflâtun'a göre çözülüp çürüyecek olan bedenin varlığını devam ettirme süreci, düşünen nefsin ölümden sonraki durumunu iyileştirmek üzere gerekli şeyleri yapması için insanın doğumundan ihtiyarlayıp ölümüne kadar geçen bu zaman, herkes için yeterli bir süreçtir. O kimse kıt zekâlı bile olsa, anlattığımız üzere düşünen nefse özgü olan hususları düşünüp araştırmaktan geri durmamalı, bu bedeni ve maddî âlemi asla hakir görmemeli ve ondan nefret etmemelidir. Şunu bilmelidir ki, duyusal nefis âlemle bir ilişki içinde olduğu ve bu oluş bozuluş düzeni var olduğu sürece acı ve ızdırap veren haller devam edecektir. O halde karamsarlığa kapılmadan bu bedenden ayrılıp kurtulmaya can atmalı.

[32] Eflâtun'a göre duyusal nefis bu düşüncelere ve inançlara sahipken bulunduğu bedenden ayrılırsa o artık kendi âleminde bu bedenle kurduğu ilişkiyi asla hatırlayıp arzulamaz; herhangi bir acı duymadan, kendi yerinden memnun, canlı ve düşünen bir varlık olarak sonsuza dek orada kalır. Hayat ve düşünme zaten onun cevherinde vardı. Elemden berî olmasına gelince, çünkü o artık oluş ve bozuluş âleminden uzaktır. Kendi yerinden ve âleminden memnun oluşu ise maddî âlemden ve bedenle olan ilişkisinden kurtulmaktan kaynaklanmaktadır. Fakat o kimsenin nefsi bedenden ayrılırken bu düşünceleri kazanmamış ve maddî âlemi tam anlamıyla tanımamışsa, aksine hâlâ onu arzuluyor ve ilişkisinin devamını canıgönülden istiyorsa, o nefis sürekli acılar ve ardı arkası kesilmeyen tasalar içinde kalır. Çünkü o, hâlâ bedene ait oluş ve bozuluşa bağımlıdır. İşte bu Eflâtun'un ve ondan önce münzevi bir ve tanrısal (*müteellih*) bir kişi olan Sokrat'ın görüşlerinden bir kesittir.

فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع في الوسواس السوداوي والمليخوليا ويفوته ما طلب من حيث قدّر سرعة الظفر به.

[٣١] ويرى أنّ المدّة التي جُعلت لبقاء هذا الجسد المتحلل الفاسد بالحال التي يمكن النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقته - وهي المدّة التي منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويذبل - مدةٌ يفي فيها كل أحد، ولو كان أبلد الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البتّة، بالتطلُّع على المعاني التي ذكرنا أنها تخصّ النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسدَ والعالم الجسدانيّ البتّة ويشنأه ويبغضه، ويعلَم أنّ النفس الحسّاسة ما دامت متعلقة بشيء منه لم تزل في أحوال مؤذية مؤلمة من أجل تداول الكون والفساد إياه، ولا يكرهَ بل يشتاق إلى مفارقته والتخلُّص منه.

[٣٢] ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحساسة للجسد الذي هي فيه وقد اكتسبت هذه المعاني واعتقدتها صارت في عالمها ولم تشتق إلى التعلُّق بشيء من الجسم بعد ذلك البتّة، وبقيت بذاتها حيةً ناطقةً غير مائتة ولا آلمة مغتبطةَ بموضعها ومكانها. أمّا الحيوية والنطق فلها من ذاتها، وأما بُعدها عن الألم فلبُعدها عن الكون والفساد، وأما اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلُّصها من مخالطة الجسم والكونِ في العالم الجسداني. وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهي لم تكتسب هذه المعاني ولم تعرف العالم الجسداني حقَّ معرفته بل كانت تشتاق إليه وتحرص على الكون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل متعلقة بشيء منه، ولم تزل - لتداول الكون والفساد للجسد الذي هي فيه - في آلام متصلة مترادفة وهموم جمّة مؤذية. فهذه جملةٌ من رأي فلاطن ومِن قبله سقراط المتخلي المتألِّه.

[33] İmdi, dünyevî hiçbir görüş yok ki, nefsânî istekleri eleştirmesin ve engellenmesini gerekli görmesin. Bu yüzden nefsânî isteklerin kontrol altına alınması her görüş, her din ve aklı başında herkese göre yerine getirilmesi gereken bir görevdir. Bu nedenle akıllı kimse bu düşünceleri akıl açısından değerlendirir ve onlara zihninde bir yer verir. O kimse bu kitaptan istifade ederek bu konuda en yüksek bir derece elde etmese bile en düşük düzeyde bir ilişkiden yoksun olamaz. Bu da dünyevi acil bir zarara yol açtığı ölçüde nefsânî isteklerinin engellenebileceğini savunanların görüşüdür. Çünkü bir kimse nefsânî istekleri bastırırken işin başında bir takım acı ve tatsızlıktan yakınsa da hemen ardından ona büyük sevinç ve huzur verecek olan tat ve lezzet ortaya çıkacaktır.

[34] Evet, şehevî istekleri bastırırken çekilen zahmet, bu durum alışkanlık haline gelince hafifleyecektir; özellikle tedricîlik yöntemi kullanılmak suretiyle önce basit isteklere engel olunur, akıl ve düşünce gereği olarak bazı istekler terk edilir. Sonra da bu durum kişide ahlâk ve alışkanlık haline gelmesi için isteklerin çoğu terk edilir. Böylece onun şehevî nefsi düşünen nefsin isteklerine boyun eğme alışkanlığını kazanmış olur. En sonunda bu süreç, nefsânî isteklere üstün gelmenin, aklı ve düşünceyi egemen kılmanın verdiği sevinçle; dahası bunu başarabildiği için halkın onun halini beğenip övmesiyle gelişip güçlenir.

Üçüncü Bölüm

Nefsin Kötü Hallerini Teker Teker Anlatmadan Önce Birkaç Söz

[35] İmdi biz bunun ardından anlatacaklarımızın esaslarını ortaya koyduktan ve bu konudaki en temel hususları yeterince açıkladıktan sonra, nefsin kötü hallerini ve makul bir şekilde ıslahını anlatacağız ki, sonra anlatacaklarımıza örnek olsun. Bunları mümkün olduğu kadar kısa yoldan anlatmaya çalışacağız. Çünkü biz buraya kadar, herhangi kötü bir huyun ıslahına yönelik yararlanacağımız gerekli hususların en büyük ve en önemli sebeplerini tespit etmiş bulunuyoruz.

[٣٣] وبعدُ فما من رأيٍ دنيائي قطُّ إلاّ ويُوجب شيئاً من زمّ الهوى والشهوات ولا يُطلق إهمالها وإمراجها، فزمُّ الهوى وردعه واجب في كل رأي وعند كل عاقل وفي كل دين. فليلاحظ العاقل هذه المعاني بعين عقله ويجعلها من همّه وباله. وإن هو لم يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرُتَب والمنازل في هذا الباب ٥ فلا أقل من أن يتعلق ولو بأخسّ المنازل منه، وهو رأيُ مَن رأي زمَّ الهوى بمقدار ما لا يجلب ضرراً عاجلاً دنيائيّاً. فإنه وإن تجرع في صدور أموره من زمّ الهوى وقمعه مرارةً وبشاعةً فستُعقبه أردافها حلاوةً ولذاذةً يغتبط بها ويعظم بها سروره وارتياحه عندها.

[٣٤] مع أنّ المؤونة في احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخف عليه ١٠ بالاعتياد ولا سيّما إذا كان ذلك على تدريج بأن يعود نفسه ويأخذها أولاً بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ما تهوى لِما يوجبه العقل والرأي، ثم يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخُلق والعادة وتذلّ نفسه الشهوانية وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة. ثم يزداد ذلك ويتأكد عند سروره بالعواقب العائدة عليه من زمّ هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما ومدح الناس له على ١٥ ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله.

الفصل الثالث

جملةٌ قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها

[٣٥] أما وقد وطأنا لما يأتي بعدُ من كلامنا أُسَّه وذكرنا أعظم الأصول في ذلك مما فيه غنىً وعليه معونةٌ فإنا ذاكرون من عوارض النفس الرديّة والتلُّطف ٢٠ لإصلاحها ما يكون قياساً ومثالاً لِما لم نذكره منها. ونتحرى الإيجاز والاختصار ما أمكن في الكلام فيها، إذ قدّمنا السبب الأعظم والعلة الكبرى التي منها نستقي وعليها نبني جميع وجوه التلطُّف لإصلاح خُلق ما ردى.

Hatta bunlardan bir tanesi ele alınmayıp ihmal edilse bile, nefsin ıslahı için ortaya konmuş olan temel ilkeye bağlı kalmak yeterli olacaktır. Zira kötü huyların tamamı nefsânî ve şehevî isteklerden kaynaklanmaktadır. O halde bu ikisini kontrol altına almak, o kötü huyları edinmeyi engelleyecektir. Fakat biz her ihti-
5 male karşı, kitabımızın amacına ulaşmasına yardım edeceğini düşündüğümüz en yararlı ve en gerekli olan hususları anlatacağız. Yardımı ancak Allah'tan bekleriz.

Dördüncü Bölüm

Kişinin Kendi Hatalarını Tanıması Üzerine

[36] Bizlerden her birimizin kendi isteklerini sevmesi ve onları beğenmesi
10 halinde nefsânî arzularına engel olması, ahlâk ve yaşam tarzına sırf akıl gözüyle bakması mümkün değildir. Bu yüzden insan, neredeyse kendi hatalarını ve kötü huylarını ayırt edemez hale gelir. Böyle olunca da onlardan kurtulamaz. Çünkü onların kötü olduğunun farkına varmayınca kurtulmak için bir çaba göstermez. O halde yapması gereken, sürekli beraber olduğu aklı başında
15 birine güvenmeli ve ondan kendisinde bir hata görünce derhal uyarmasını rica etmelidir. Ve o kimseye bu tavrın kendisini çok sevindireceğini bildirmeli, bundan dolayı kendisine minnettar kalacağını ve bunu büyük bir şükranla karşılayacağını söylemelidir. O kimseden, utanıp çekinmemesini, kendisine karşı hoşgörülü davranmamasını istemeli, bu konuda yavaş ve ihmalkâr davranacak olursa bunu kendisine karşı yapılmış bir kötülük sayacağını ve bu
20 yüzden eleştiriyi hak edeceğini ona bildirmelidir.

[37] Bu şahıs, denetleyen adamın kendisinde gördüğü hataları hatırlattığında utanıp üzülmemeli, aksine duyduklarından mutlu olmalı, duymadıklarını da sevinçle karşılayacağını ona hissettirmelidir. Şayet o, denetleyicinin utandığı için bazı hataları gizlediğini veya gördüğü çirkinliği tam dile getir-
25 mediğini ya da o hali tasvip ettiğini görürse ona bu tavrının yanlış olduğunu ve kendisini üzdüğünü hatırlatmalıdır. Ve ona bu tavrını sevmediğini, kendisinden sadece gördüğünü yüzüne karşı açıkça söylemesini beklediğini bildirmelidir. Ayrıca kendisinde gördüğü çirkin halleri denetleyicinin fazla abarttığını görürse kızmamalı, hatta bundan mutluluk duyduğunu ona göstermelidir. Dahası zaman zaman bu denetleyiciye, kendi durumunun nasıl
30 olduğunu sormalıdır. Zira kötü huylar ve alışkanlıklar terk edildikten sonra tekrar ortaya çıkabilir.

حتى أنه لو لم يُفرد ولا واحدٌ منها بكلام يخصه بل أُغفِلَ ولم يُذكر بتّةً لكان في التحفُّظ والتمسُّك بالأصل الأول غني وكفاية لإصلاحها، وذلك أنّ جُلها مما يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات، وفي زمّ هذين وحفظهما ما يمنع التمسُّك والتخلُّق بهما. إلاّ أنّا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أنّ ذكره أوجب وألزم وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا، وبالله نستعين. ٥

الفصل الرابع

في تعرُّف الرجل عيوب نفسه

[٣٦] من أجل أنّ كل واحد منّا لا يمكنه منع الهوى محبةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله، وأن ينظر بعين العقل الخالصة المحضة إلى خلائقه وسيرته -لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب والضرائب الذميمة، ومتى لم يستبن ذلك ١٠ فيعرفه لم يُقلِع عنه إذ ليس يشعُر به فضلاً عن أن يستقبحه ويعمل في الإقلاع عنه - فينبغي أن يُسند الرجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه، ويسأله ويضرع إليه ويؤكِّد عليه أن يُخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب، ويُعلمه أن ذلك أحبُ الأشياء إليه وأوقعها عنده، وأنّ المنّة عليه منه تعظم في ذلك والشكر يكثر، ويسأله أن لا يستحييه في ذلك ولا يجامله، ويعلمه أنه متى تساهل ١٥ وضجع في شيء منه فقد أساء إليه وغشه واستوجب عليه اللائمة عليه.

[٣٧] فإذا أخذ الرجل المشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يُظهر له اغتماماً ولا استخزاءً، بل اظهر له سروراً بما يستمع وتشوُّقاً إلى ما لم يستمع منه. فإن رآه في حالٍ ما قد كتمه شيئاً استحياءً منه أو قصّر في العبارة عن تقبيح ذلك أو حسّنها لامه على ذلك وأظهر له اغتماماً به، وأعلمه أنه لا يحب ٢٠ ذلك منه ولا يريد إلاّ التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه. فإن وجده في حال أخرى قد زاد وأسرف في تقبيح شيء رآه منه وتهجينه لم يغضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له بِشراً وسروراً بما رآه منه. وينبغي أن يجِّدد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد حال. فإن الأخلاق والضرائب الرديّة قد تحدث بعد أن لم تكن.

[38] Ayrıca bu şahıs, komşularının, arkadaş ve ilişki içinde bulunduğu kimselerin hangi hallerinden dolayı kendisini övdüklerini ve ne yüzden yerdiklerini araştırmalıdır. Şayet böyle bir yöntem kullanırsa ufak tefek kusurları bile ortaya çıkar, hiçbir hatası gizli kalmaz. Bu şahıs, hata ve kusurlarının ortaya dökülmesinden dolayı sevinen bir düşmanla ve hasımla karşılaşacak olsa kendi hatalarını tanıma hususunda hiç tereddüt etmemeli, aksine o, kendine saygısı olan, iyi ve erdemli biri olmayı arzulayan biriyse hatalarından kurtulmanın yollarını aramalıdır. Bu konuda Galen, *Seçkinler Düşmanlarından da Yararlanırlar* isimli bir kitap yazmış, kendi düşmanından nasıl istifade ettiğini anlatmıştır. Ayrıca o, *Kişinin Kendi Kusurlarını Tanıması* başlıklı bir de makale yazmıştır. Biz onun genel bir özetini burada anlattık. Bizim bu bölümde anlattıklarımız yeterlidir. Bu bilgileri kullanan kimse doğru ve düzgün bir ok gibi hedefine ulaşır.

Beşinci Bölüm

Aşk, Sevgi ve Haz Üzerine Birkaç Söz

[39] Adı geçen büyük ideal sahibi ve yüksek ruhlu insanlar, sağlam karakterleri sayesinde bu beladan uzak dururlar. Zira bu gibiler için zilletten, boyun eğmekten, haksızlığa ve ukalalığa katlanmaktan daha ağır bir şey yoktur. Onlar, âşıkların bu gibi hallere katlandığını görünce aşktan nefret ederler; böyle bir şey başlarına gelince isteklerini bastırıp sabrederler. Dinî ve dünyevî meselelere kendilerini aşırı derecede kaptıranların durumu da böyledir. Kadınsı erkeklere ve onların sözünü etmekten zevk alanlara, zevzeklere, şımarıklara ve dünyada şehevî arzularını tatminden başka şey düşünmeyip onu elde edememeyi büyük bir bahtsızlık sayanlara gelince, bunların bu beladan kurtulmaları neredeyse imkânsızdır. Özellikle âşıklara ait hikâyelerin üzerinde fazlaca duranlar, aşka dair şiirleri okuyup anlatanlar ve hüzünlü müzik dinleyenlerin durumu daha da kötüdür.

[40] Şimdi de bu kitabın amacına uygun olarak bu gibi hallerden korunmadan ve bu konudaki gizli tuzaklardan söz edelim. Bundan önce bu kitapta amacımıza ulaşmada yer verilen ve verilecek olan yararlı ve yardımcı olacak görüşleri sunalım. Bu da haz üzerine yapılan yorumlardır.

[٣٨] وينبغي أن يستخبر ويتحسس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبماذا يمدحونه وبماذا يعيبونه، فإن الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكد يخفى عليه شئ من عيوبه وإن قلّ وخفى. فإن اتّفق له ووقع عدوٌّ ومنازع مُحب لإظهار مساويه ومعايبه لم يستدرك من قِبَله معرفة عيوبه، بل إظطُرَّ واُلجِئ إلى الإقلاع عنها، إن كان ممّن لنفسه مقدار وممّن يحب أن يكون خيراً فاضلاً. وقد كتب في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمة «في الأخيار ينتفعون بأعدائهم»، فذكر فيه منافع صارت أليه من أجل عدوّ كان له. وكتب أيضاً «في تعرف الرجل عيوب نفسه» مقالةً قد ذكرنا نحن جوامعها وجملتها هنا. وفيما ذكرنا من هذا الباب كفاية وبلاغ، ومَن استعمله لم يزل كالقِدح مقوَّماً مثقَّفاً

الفصل الخامس

في العشق والإلف وجملة الكلام في اللذّة

[٣٩] أمّا الرجال المذكورون الكبار الهمم والأنفس فإنهم يبعدون من هذه البليّة من نفس طبائعهم وغرائزهم. وذلك أنه لا شئ أشقّ على أمثال هؤلاء من التذلُّل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجني والاستطالة. فهم إذا فكروا يلزم العُشاق من هذه المعاني نفروا منه وتصابروا وأزالوا الهوى عنه وإن بُلوا به، وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم بليغة اضطرارية دنيائية أو دينية. فأما الخَنِثون من الرجال والغَزِلون والفُرّاغ والمُترفون والمؤثِرون للشهوات الذين لا يهمهم سواها ولا يريدون من الدنيا إلاّ إصابتها، ويرون فَوتها فَوتاً وأسفاً، وما لم يقدروا عليه منها حسرةً وشقاءً، فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية لا سيما إن أكثروا النظر في قصص العُشاق ورواية الرقيق الغزِل من الشعر وسماع الشجي من الألحان والغناء.

[٤٠] فلنقل الآن في الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على مَخاتله ومكامنه بقدر ما يليق بغرض كتابنا هذا. ونقدِّم قبل ذلك كلاماً نافعاً مُعيناً على بلوغ غرض ما مرّ من هذا الكتاب وما يأتي بعده، وهو الكلام في اللذّة.

[41] Deriz ki, haz (*lezzet*), eziyet verenin normal durumdan çıkardığı bir şeyin önceki haline dönmesinden ibarettir. Bu durum, korunaklı ve gölgeli bir yerde bulunan adamın güneş altında çöl sıcağında yürüyüp bunaldıktan sonra önceki yerine dönmesi gibidir. İmdi, bu adamın aşırı sıcaktan serin yere dönüşünde duyduğu haz ve huzur, bedeni önceki normal durumuna dönünceye kadar devam eder. Normal haline döndükten sonra artık haz almaz. Bu adamın serin yerde duyduğu hazzın derecesi çöl sıcağının şiddetiyle doğru orantılıdır. İşte tabiatçı filozoflar hazzı böyle tarif etmişlerdir. Onlara göre haz doğal (normal) hale dönüştür. Bazen hissedilen acı ve normalden ayrılış uzun bir zaman diliminde yavaş yavaş gerçekleşir. Normal hale dönüş ise kısa zamanda ve bir anda olur. Bu dönüş anında bir acı hissetmeyiz; ancak normale dönerken aldığımız haz duygusu katbekat artar. İşte biz bu duyguya haz diyoruz.

[42] Haz konusunda deneyîmi olmayan kimse, hazzın öncesinde bir elem olmaksızın meydana geldiğini ve elemden tamamen arınmış, saf, bağımsız bir olgu olduğunu zanneder. Gerçekte durum böyle değildir. Aksine haz, ancak normalden uzaklaşma oranında ortaya çıkan bir duygudur.

[43] Zira yemek ve içmekten alınan lezzet açlıkla orantılıdır. Hatta aç ve susuz olan ilk haline dönünce, severek lezzetle yediği şeyleri daha fazla yemeye zorlanmasının verdiği sıkıntı hiçbir şeyle ölçülemez. Diğer hazlar için de durum aynıdır. Genel olarak bu tanım bütün hazlar için geçerlidir. Bununla birlikte bizim hazzı daha ayrıntılı ve uzun uzadıya tartışmamıza ihtiyaç vardır. Biz, *Hazzın Mâhiyeti* adlı makalede bunu açıkladık. Bize yetecek kadarını burada anlattık.

[44] Hazza ilgi duyan, ona teslim olanların çoğu gerçek anlamıyla hazzı bilmez, sadece onun ikinci halini tasavvur ederler. Yani elem veren fiilin bitişinden itibaren [normal olan] ilk hale dönüşerek tamamlandığı ânı kastediyorum. Bu yüzden onlar hazzı severler ve hiçbir durumda hazsız kalmayı istemezler. Fakat bunun imkânsız bir şey olduğunu bilirler. Çünkü haz, ancak kendisinden önceki elem hali yaşandıktan sonra anlaşılır.

[٤١] فنقول: إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته التي كان عليها. كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسّه الحر ثم عاد إلى مكانه ذلك، فإنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنهُ إلى حالته الأولى، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عَود بدنه ٥ إلى الحالة الأولى، وتكون شدّة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدّة إبلاغ الحرّ إليه وسرعة هذا المكان في تبريده. وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيون اللذّة، فإنّ حدّ اللّذة عندهم هو رجوع إلى الطبيعة. ولأن الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً في زمان طويل، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعةً في زمان قصير صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحسُّ بالمؤذي ويتضاعف بيان الإحساس ١٠ بالرجوع إلى الطبيعة، فنسمي هذه الحال لذةً.

[٤٢] ويظّن بها مَن لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها، ويتصورها مفردةً خالصةً بريةً من الأذى. وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بتّةً إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة.

[٤٣] فإنه بمقدار أذى الجوع والعطش يكون بالالتذاذ بالطعام والشراب، حتى ١٥ إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شئ أبلغ من عذابه من إكراهه على تناولهما بعد أن كانا ألذّ الأشياء عنده وأحبها إليه. وكذلك الحال في سائر الملاذّ فإن هذا الحد بالجملة لازمٌ لها ومحتوٍ عليها، إلا أن منها ما نحتاج في تبيين ذلك منه إلى كلام أدقّ وألطف وأطول من هذا. وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها في مائية اللذة، وفي هذا المقدار الذي ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه.

٢٠ [٤٤] وأكثر المائلين مع اللذّة المنقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلا الحالة الثانية، أعني التي من مبدأ انقضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى. ومن أجل ذلك أحبوها وتمّنوا أن لا يخلوا في حال منها، ولم يعلموا أنّ ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تُعرَف إلا بعد تقدُّم الأولى لها.

[45] Derim ki, âşıklar ve herhangi bir şeye tutkuyla bağlananlar, düşündükleri haz gerçekleştiğinde haddinden fazla büyük bir mutluluk elde edeceklerini tasavvur ederler. Onlar, isteklerini elde etmek için bir yol ve geçit durumundaki ilk elem halini hesaba katmadan, amaçlarına ve sevdiklerine kavuşmayı kendilerince çok büyütürler. Eğer onlar bu yolun zorluğunu, sertliğini ve tehlikelerini düşünüp araştırsalardı, katlanmak zorunda kalacakları sıkıntı ve mücadele açısından, şu anda onlara tatlı görünenlerin acı, küçük görünenlerin büyük olduğunu anlarlardı.

[46] Hazzın mâhiyeti hakkında bir özet verdikten ve hazzın sadece elemden uzak bir duygu olduğunu düşünenlerin düştükleri hatanın nereden kaynaklandığını açıkladıktan sonra, artık konumuza dönebilir ve bu kötü halin yani aşk ve onun bayağı bir şey olduğu hususuna dikkat çekebiliriz.

[47] Deriz ki, âşıklar, kendi iradelerine hâkim olamamaları, nefsânî isteklere karşı çıkmayıp onlara teslim olmaları nedeniyle hayvanlardan daha aşağı düzeydedirler. Çünkü onlar bu istekle (şehvet) yani cinsel birleşme hazzıyla yetinmeyip o tatmini mümkün olan her yerde arayıp şehvetlerine şehvet katarlar; nefsânî isteklerine boyun eğerek onun kulu ve kölesi olurlar. Böylece zilletlerine daha fazla zillet katma durumuna düşerler. Hâlbuki bu hususta hayvanlık bu derecede alçalmaz. Oysa gerçekte insandan ibaret olan akıl, bu tür davranışı en çirkin ve en bayağı davranış olarak görür. Şu var ki, hayvan sadece doğası onu tahrik ettiği için elem ve sıkıntıdan kurtulmak üzere hazdan pay alır ve sonra tam rahata kavuşur. Söz konusu kimseler ise hayvanın doğasından gelen o tatminle yetinmeyip akıllarını da kullanarak şehevî tatmine ulaşmak için en ince ve en gizli yol ve yöntemlere başvururlar. Hâlbuki Allah ona, kendilerini hayvanlara üstün kılan aklı verdi ki, nefsânî isteklerin kötülüğünü görsünler ve onlara kapılmasınlar. O halde onlara gereken ve lâyık olan, şehvet konusunda aşırı gitmemek ve o konuda rehavete kapılmamaktır. Çünkü onlar şehveti tahrik eden birçok nedenden ötürü sürekli sıkıntı duyacak, elde edemediklerinin hasretini çekecek ve sahip olduklarından da memnun olmayacaklar. Çünkü nefis daima sahip olduğundan daha fazlasını istemektedir.

[٤٥] وأقول: إنّ اللذّة التي يتصوروها العُشاق وسائرُ مَن كلِفَ بشيء وأُغرمَ به - كالعُشاق للترؤُّس والتملُّك وسائرِ الأمور التي يفرط ويتمكن حبها من نفوس بعض الناس حتى لا يتمنوا إلا إصابتها ولا يروا العيش إلاّ مع نيلها - عند تصوُّرهم نيل مرادهم عظيمةٌ مجاوزة للمقدار جداً. وذلك أنهم إنما يتصورون إصابة المطلوب ونيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالةُ الأولى التي هي كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم. ولو فكروا ونظروا في وعورة هذا الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمرّ عليهم ما حلا وعظُم ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته.

[٤٦] وإذ قد ذكرنا جملة مائية اللذّة وأوضحنا من أين غلط مَن تصوّرها محضةً بريةً من الألم والأذى. فإنّا عائدون إلى كلامنا ومنبّهون على مساوئ هذا العارض أعني العشق وخساسته.

[٤٧] فنقول: إن العُشّاق يجاوزون حدّ البهائم في عدم ملكة النفس وزمّ الهوى وفي الانقياد للشهوات. وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة، أعني لذّة الباه - على أنها من أسمج الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التي هي الإنسان على الحقيقة - من أيّ موضع يمكن إصابتها منه، حتى أرادوها من موضع مّا بعينه فضمّوا شهوةً إلى شهوة وانقادوا وذّلوا للهوى ذلاً على ذلّ وازدادوا له عبوديةً إلى عبوديّة. والبهيمة لا تصير من هذا الباب إلى هذا الحدّ ولا تبلغه، ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع مما تطرح به عنها ألم المؤذي المُهَيّج لها عليه لا غير، ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه. وهؤلاء لمّا لم يقتصروا على المقدار البهيمي من الانقياد للطباع، بل استعانوا بالعقل - الذي فضّلهم الله على البهائم وأعطاهم إيّاه ليروا مساوئ الهوى ويزمّوه ويملكوه - في التسلُّق على لطيف الشهوات وخفّيها والتحُيز لها والتّفوق فيها، وجب عليهم وحقَّ لهم ألاّ يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة، ولا يزالوا متأذّين بكثرة البواعث عليها ومتحسّرين على كثرة الفائت منها غير مغتبطين ولا راضين - لنزوع أنفسهم عنها وتعلُّق أمانيهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها - بما نالوه أيضاً وقدروا عليه منها.

[48] Ve yine deriz ki, nefsin isteklerine boyun eğen, hazzın peşinden gidip ona kul-köle olanlar, mutlu olacaklarını sanırken üzüntüye düşerler, haz elde edeceklerini beklerken elemle karşılaşırlar. Çünkü onlar ancak üzüntü ve zahmet çektikten sonra hazza kavuşurlar. Böyle olunca belki de onlar istediklerine kavuşamadan sürekli felaket ve ızdırap içinde kalacaklardır. Âşıkların çoğu sürekli uykusuz ve tasa içinde yeme içmeden kesildikleri için deliye döner, saçmalamaya başlar, zayıflayıp vücut dengeleri bozulur. Artık onlar kötü bir şekilde hazzın tuzağına düşmüş ve bu durum onları feci bir helâke sürüklemiştir.

[49] Aşkın verdiği hazzı tam anlamıyla elde ettiklerini ve ona sahip olup paylarını aldıklarını sananlar apaçık bir hata ve yanılgı içindedirler. Çünkü elde edilen haz, ona ulaşmaya neden olan elem kadardır. Zaten bir kimse bir şeye tam sahip olursa, onu o yönde teşvik eden güç zayıflar, hızlıca durgunlaşıp sükûnete erer. Bu konuda haklı ve doğru bir söz vardır: Her varlık sahiplenilmiş ve her yasak câzip kılınmıştır.

[50] Ve yine deriz ki, ölüm olayı ile sevgiliden ayrılmak kaçınılmazdır. O şahıs her ne kadar sevgilileri birbirinden ayıran birtakım olaylardan kendini kurtarsa da sonuç değişmez. Bu üzüntüyü çekmek ve bu acıyı yutmak kaçınılmaz olduğuna göre, erteleyip beklemektense bir an önce yaşayıp rahata ermek daha iyidir. Çünkü yaşanması zorunlu olan olaylar öne alınırsa beklentinin verdiği korku ve gerilim giderilmiş olur. Ayrıca sevgi yerleşip tutku haline gelmeden önce sevgiliden ayrılmak insana (nefse) daha kolay gelir.

[51] Aşka, sevgiliyle görüşüp onunla ülfet etmek de eklenince ondan kurtulmak zorlaşır. Çünkü aşk ibtilası olmadan ülfet iptilası olmaz. Hatta biri kalkıp "Ülfet aşktan daha belalıdır" derse hata etmiş olmaz. Aşk hali ne kadar kısa sürerse ülfet de kısa sürecektir. O kısa süre içinde görüşüp ülfet etmemek daha uygundur. Bu konuda akla düşen görev, aşka yakalanmadan önce onun kötülüğünü kendine (*nefs*) telkin ederek tutku haline gelmeden ondan vazgeçirmektir. İşte bu bir kanıtlama yöntemidir.

[٤٨] ونقول أيضاً: إن العُشّاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذّة وتعبّدهم لها يحزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون، ويألمون من حيث يظنون أنهم يلذّون. وذلك أنهم لا ينالون من ملاذهم شيئاً ولا يصلون إليه إلاّ بعد أن يمسّهم الهمّ والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم. وربما لم يزالوا من ذلك في كُرَب منُصِبة وغُصَصٍ متصلة من غير نيل مطلوبٍ بتّةً. والكثير منهم يصير لِدوام السهر والهم وفقد الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدِقّ والذبول. فإذا هم وقعوا من حِبال اللذة وشِباكها في الرديء والمكروه، وأدتّهم عواقبها إلى غاية الشقاء والتهلكة.

[٤٩] وأمّا الذين ظنّوا أنهم ينالون لِذّة العشق كَمَلا ويصيبونه ممّن ملكوه وقدروا عليه فقد غلطوا وأخطئوا خطأً بيّناً. وذلك أنّ اللذّة إنما تكون إذا نيلة بمقدار بلاغ ألم المؤذي الباعث عليها الداعي إليها، ومَن ملك شيئاً وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعي وهدأ وسكن سريعاً. وقد قيل قولاً حقّاً صدقاً إنّ كل موجود مملوك وكل ممنوع مطلوب.

[٥٠] ونقول أيضا: إن مفارقة المحبوب أمر لا بد منه اضطرارا بالموت، وإن سلم من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبدّدة للشمل المفرقة بين الأحبة. وإذا كان لا بد من إساغة هذه الغصة وتجرُّع هذه المرارة فإنّ تقديمها والراحة منها أصلح من تأخيرها والانتظار لها، لأن ما لا بدَّ من وقوعه متى قُدّم أُزِيحَ مؤونة الخوف منه مدة تأخيره. وأيضا فإن منع النفس من محبوبها قبل أن يستحكم حُبّه ويرسخ فيها ويستولي عليها أيسر وأسهل.

[٥١] وأيضا فإن العشق متى انضم إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه، فإن بلية الإلف ليست بدون بلية العشق، بل لو قال قائل إنه أوكد وأبلغ منه لم يكن مخطئا، ومتى قصرت مدة العشق وقل فيه لقاء المحبوب كان أحرى أن لا يخالطه ويعاونه الإلف. والواجب في حكم العقل من هذا الباب أيضا المبادرة في منع النفس وزمّها عن العشق قبل وقوعها فيه، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها. وهذه الحجة.

[52] Anlatıldığına göre bilge Eflâtun, bir cariyeye tutulan ve ders halkasını terk eden bir öğrencisini bu kanıtla ikna etmiştir. Eflâtun, öğrencinin bulunup getirilmesini ister. Huzuruna gelince "Söyle bakalım" der; "Gün gelip bu sevgiliden ayrılacağından kuşku duyuyor musun?" Öğrenci "Bu konuda kuşkum yok" deyince, Eflâtun ona "O gün geldiğinde duyacağın acıyı bugün yaşa, gelmesi kaçınılmaz olan o hali bekleme korkusundan kurtul. Tutku haline geldikten ve ülfet peyda ettikten sonra karşılaşacağın sıkıntı ve güçlüklerden uzaklaş" demişti.

[53] Anlatıldığına göre o öğrenci Eflâtun'a demiş ki, "Ey bilge efendim, söylediğin haktır, gerçektir. Ancak, günler geçtikçe onu beklemek bana huzur veriyor ve acımı hafifletiyor." Bunun üzerine Eflâtun "Ülfetten korkup çekinmeden o huzura nasıl güvenebilirsin? Huzura kavuşmadan önce, ayrılığın ve tutkuya dönüşen aşkın sana ne getireceğinden nasıl emin olabilirsin? O gün gelip çattığında acın ve kederin kat kat artacaktır."

[54] Anlatıldığına göre o adam Eflâtun'un ayaklarına kapanır, ona teşekkür ve dua eder. Ondan sonra artık o hayata dönmediği gibi terk etmekten ötürü ne üzüntü ne de ona iştiyak duyar. Bu hadiseden sonra Eflâtun'un derslerine ara vermeden devam eder.

[55] Denildiğine göre Eflâtun sözünü tamamladıktan sonra talebelerine döner ve bu adamı yalnız bırakıp yardım etmemelerinden dolayı onları eleştirir. Ayrıca nefsânî güçlerini eğitip ıslah etmeden ve onu aklın hizmetine hazırlamadan bütün çabasını diğer felsefe meselelerine sarf etmesi konusunda ona müsaade ettikleri için onları azarlar.

[56] Birtakım ahmaklar aşk konusunda zayıf ve tutarsız görüşleriyle filozoflara karşı çıktılar. Bunlar "zarif" ve "edip" diye adlandırılırlar. Biz önce onların bu konudaki görüşlerini, sonra da kendi düşüncelerimizi zikredeceğiz. Onlara göre aşk, ince zeka ve zarif yapılı kimselerin işidir. Bu yüzden aşk temizliği, şıklığı, zarafeti ve güzel görünümü gerektirir. Onlar bu ve benzeri görüşlerini gazelle ve sanat değeri yüksek şiirlerle dile getirirler. Görüşlerini kanıtlamak üzere âşık olan ediplerden, şairler, ünlüler ve devlet büyüklerinden örnek verirler, bunu peygamberlere kadar götürürler.

[٥٢] يقال إنَّ فلاطن الحكيم احتجّ بها على تلميذ له بُلِيَ بِحبٍّ جارية فأخلَّ بمركزه من مجلس مدارس فلاطن. فأمر أن يطلب ويؤتى به، فلما مثل بين يديه قال أخبرني يا فلان هل تشكّ في أنّه لا بدّ لك من مفارقة حِبَّتك هذه يوما ما؟ قال ما أشكّ في ذلك. فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرعة في ذلك اليوم في هذا اليوم، قال ما أشك في ذلك. فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرعة في ذلك اليوم، وأزِحْ ما بينهما من خوف المنتظر الباقي بحاله الذي لابدّ من مجيئه وصعوبة معالجة ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلف إليه وعَضْدِه له.

[٥٣] فيقال إنّ التلميذ قال لفلاطن إنّ ما تقول أيها السيد الحكيم حقٌّ، لكني أجدُ انتظاري له سلوةً بمرور الأيام عنّي أخفُّ عليَّ. فقال له فلاطن وكيف وثقت بسلوة الأيام ولم تَخَفْ إلفها، ولِمَ أمنت أن تأتيك الحالة المفرِّقة قبل السلوة وبعد الاستحكام، فتشتدّ بك الغُصّة وتتضاعف عليك المرارة.

[٥٤] فيقال إن ذلك الرجل سجد في تلك الساعة لفلاطن وشكره ودعا له وأثنى عليه، ولم يعاود شيئاً مما كان فيه ولم يظهر منه حزن ولا شوق، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن غير مُخلٍّ بها بتّةً.

[٥٥] ويقال إنّ فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعذلهم في تركهم وإطلاقهم هذا الرجلَ وصَرْفَ كل همّته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل إصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة.

[٥٦] ولأن قوماً رُعْناً يعاندون ويناصبون الفلاسفة في هذا المعنى بكلام سخيف ركيك كسخافتهم وركاكتهم - وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب - فإنّا نذكر ما يأتون به في هذا المعنى ونقول فيه من بعده. إنّ هؤلاء القوم يقولون إنّ العشق إنما يعتاده الطبائعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة، وإنه يدعو إلى النظافة واللباقة والزينة والهيئة. ويُشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ في هذا المعنى، ويحتجّون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء ويتخطَّوْنهم إلى الأنبياء.

[57] Biz diyoruz ki, nazik tabiatlı, zihni saf ve berrak olanlar, anlaşılması güç meseleleri, incelik ve destek isteyen ilimleri, karmaşık ve [akla] uzak sorunları, değerli ve yararlı sanatları ortaya çıkarıp açıklamaklarıyla ölçülür. Oysa biz bu gibi meselelerle uğraşanların yalnız filozoflar olduğunu görmekteyiz. Aşk-meşk işleriyle uğraşanların ise daha ziyade Bedevî Arapların, Kürtlerin, kaba saba adamların (*a'lâc*) ve çiftçilerin (*enbât*) arasından çıktığını müşahede ediyoruz. Şöyle bir genel yargının bulunduğunu da biliyoruz ki, en ince zekayı ve bilgeliği ortaya koymada en üstün başarıya sahip olanlar, başka milletlerden değil, Yunanlılardan çıkmaktadır. Diğer milletlere nazaran onlardan aşka tutulanların daha az olduğunu bilmekteyiz. Bu durum, onların iddiasının tersini gerektirir. Yani aşkla uğraşanlar kaba tabiatlı ve geri zekalı kimselerdir. Zira düşünme ve araştırma kabiliyeti gelişmemiş olanlar canlarının çektiği ve şehvetinin istediği şeye saldırırlar.

[58] Onların, âşık olanların çoğunluğu edipler, şairler, seçkin ve devlet adamlarından çıkar şeklindeki kanıtlarına gelince; seçkinlik, başkanlık, şiir ve fesâhat, yetkin akla ve hikmete sahip olmayanlarda asla bulunmaz. Durum böyle olduğuna göre, aşkın, akıl ve hikmetten nasibi olmayanlar arasından çıkması daha çok imkân dâhilindedir.

[59] Ve o topluluk cahil ve ahmak oldukları için ilim ve hikmetin sadece gramer bilgisi, şiir, fesâhat ve belâgatten ibaret olduğunu sanırlar. Bilge kişilerin bunlardan birini bile hikmetten saymadıklarını ve o alanda başarı gösterenleri hakîm yerine koymadıklarını bilmezler. Aksine onlara göre hakîm olmak, mantığın şart ve usullerini bilmek, matematik, fizik ve metafizik alanında bir insanın ulaşabileceği en ileri bilgi düzeyine yükselmek demektir.

[60] Bir gün Bağdat'ta (*Medînetü's-selâm*) hocalarımızdan birinin huzurunda onlardan bir şarlatan adam gördüm. Bu hocamız felsefe bilgisinin yanında gramer, şiir ve lügat alanında da geniş bilgi sahibiydi. O şahıs hocamızla tartışıyor, övünüyor, bu sırada burnunu dikerek gururlanıyor, kendi alanıyla uğraşanları abartılı bir dille övüyor, diğerlerini küçümsüyordu. Hoca onun cahil biri olduğunu bildiği için bütün tavırlarına katlanıyor,

[٥٧] ونحن نقول: إنّ رقّة الطبع ولطافة الذهن وصفاءه يُعرَفان ويُعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة وتبيين الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المُجدِيَة النافعة. ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط، ونرى العشق لا يعتادهم ويعتاد اعتياداً كثيراً ٥ دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط. ونجد أيضاً من الأمر العامّ الكلّي أنه ليست أمة من الأمم أرقّ فطنةً وأظهر حكمةً من اليونانيين، ونجد العشق في جملتهم أقلّ ممّا في جملة سائر الأمم. وهذا يوجِب ضدَّ ما ادّعوه، أعني أنه يوجب أن يكون العشق إنما يعتاد أصحاب الطبائع الغليظة والأذهان البليدة، ومَن قلّ فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعته إليه نفسه ١٠ ومالت إليه شهوته.

[٥٨] وأمّا احتجاجهم بكثرة مَن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء فإنا نقول: إنّ السروَ والرياسة والشعر والفصاحة ليست ممّا لا يوجد أبداً إلاّ مع كمال العقل والحكمة، وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن يكون العُشاق من هؤلاء من النقص في عقولهم وحكمتهم.

١٥ [٥٩] وهؤلاء القوم لجهلهم ورعونتهم يحسبون أنّ العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة والبلاغة، ولا يعلمون أنّ الحكماء لا يَعُدّون ولا واحداً من هذه حكمةً ولا الحاذق بها حكيماً، بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الإلهي مقدار ما في وسع الإنسان بلوغُه.

٢٠ [٦٠] ولقد شهدت ذات يوم رجلاً من متحذلقيهم عند بعض مشايخنا بمدينة السلام، وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظّ وافر من المعرفة بالنحو واللغة والشعر، وهو يجاريه وينشده ويبذخ ويشمخ في خلال ذلك بأنفه ويُطنب ويبالغ في مدح أهل صناعته ويرذل مَن سواهم، والشيخ في كل ذلك يحتمله معرفةً منه بجهله وعُجبه

bu sırada bana bakıp tebessüm ediyordu. Nihayet adam sözünü şöyle bağladı: "Vallahi işte ilim budur, gerisi boştur." Hoca ona "Yavrucuğum, bu senin dediğin ilimden haberi olmayanların ilmidir; ancak akılsızlar bununla huzur bulur" dedi ve sonra bana dönerek, "Bu gence zorunlu ilimlerin temel ilkelerinden bir şeyler sor. Çünkü o, lügat alanında başarılı olanların sorulan her soruya cevap verebileceklerini düşünenlerdendir" dedi. Ben de ona "Bütün ilimler zorunlu mu yoksa itibarî mi olduğu konusunda bana bilgi ver" diyerek kasten bu ayırımı tamamlamamıştım ki, hemen "Bütün ilimler itibarîdir" diye cevap verdi. Böyle cevap vermesinin sebebi, arkadaşlarımızın gramer, lügat ve şiirin itibari ilimlerden olduğunu söyleyen o kesimi kınamalarından onun haberdar olmasıdır. Bu sebeple o, arkadaşlarımızın bu konuyla ilişkilerinin olmadığını bilmediği için onları aynı üslupla eleştirmek istemişti. Ben ona "Ayın hangi gece tutulacağı, sakamonya otu yenince midenin rahatlayacağı ve merdâsenc maddesini öğütüp sirkeye katınca ekşiliğini gidereceğine dair bilgiler halkın ortaya attığı (değişken türden) itibarî bilgiler midir?" diye sordum. "Hayır" diye cevap verdi. Peki, öyle olduğu nereden belli? Çünkü bu görüş, benim kastettiğim hususu açıklayıcı bir değer taşımamaktadır. Sonra o, "Bana göre bütün ilimler zorunludur" dedi. Böyle söylerken grameri zorunlu ilimler kapsamında göstermeye hazırlanıyordu. Ben de ona "Söyler misin, münâdâ müfret olunca neden merfû, izâfet durumunda neden mansûb okunur? Bu doğal, zorunlu bir bilgi mi, yoksa bazı toplulukların üzerinde uzlaştığı itibarî türden bir bilgi midir?" dedim. Bu durum karşısında o, bunun zorunlu bilgi olduğunu ispat için hocasından dinlediği bazı şeyleri kekelemeye çalışıyordu. Bense dönüp onun kendisiyle nasıl çeliştiğini ve nasıl tutarsızlık içinde mahcup ve perişan duruma düştüğünü gösterdim. Bunun üzerine hocam gülmeye başladı ve "Yavrum, gerçek ilmin zevkini tatmaya bak!" dedi.

[61] Biz bu olayı, daha üstün bilgiye ulaşmada bir uyarıcı olsun diye anlattık. Zira bu kitabı yazmaktaki amacımız bundan başka bir şey olamaz. Bu tartışmayı anlatırken amacımız, gramer ve Arapçayla uğraşan herkesi cehaletle suçlamak ve küçük düşürmek değildir. Çünkü onların arasında Allah'ın kendilerine ilimlerden fazla pay ayırdığı kimseler de vardır. Fakat bizim kastettiklerimiz, gramer ve lügatin dışında ilim kabul etmeyen, ancak bu iki ilme sahip olana âlim denileceğini savunan cahillerdir.

ويتبسّم إلى أن قال فيما قال: هذا والله العلم وما سواه ريح، فقال له الشيخ يا بنيّ هذا علم مَن لا علم له ويفرح به من لا عقل له. ثم أقبل عليّ وقال سل فتانا هذا عن شيء من مبادئ العلوم الاظطرارية، فإنه ممّن يرى أنّ مَن مهر في اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسئل عنه. فقلت خبَّرني عن العلوم أَظطرارية هي أم
٥ اصطلاحية؟ ولم أتمم التقسيم على تعمُّد، فبادر فقال العلوم كلها اصطلاحيه. وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعيرون هذه العصابة أنّ علمهم اصطلاحي، فأحب أن يعيبهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لهم دونه في هذا الباب. فقلت له فمَن علم أنّ القمر ينكسف ليلة كذا وكذا، وأن السقمونيا يُطلق البطن متى أُخذ، وأن المرداسنج يذهب بحموضة الخلّ متى سُحق وطُرح فيه إنما صحّ له علم ذلك
١٠ من اصطلاح الناس عليه؟ فقال لا. فقلت فمن أين عُلم ذلك؟ فلم يكن فيه من الفضل ما يبين عمّا به نحوتُ. ثم قال فإني أقول إنها كلها اضطرارية، ظنّاً منه وحسباناً أنه يتهيأ له أن يُدرج النحو في العلوم الاضطرارية. فقلت له خبّرني عمّن عُلم أنّ المنادى بالنداء المفرد مرفوع وأن المنادى بالنداء المضاف منصوب، أعُلم أمراً اضطرارياً طبيعياً أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس
١٥ عليه دون بعض؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يُثبت أنّ هذا الأمر اضطراري ممّا كان يسمعه من أستاذيه، فأقبلت أُريه تداعيه وتهافُتَه مع ما لحقه من استحياءٍ وخجل شديد واغتمام. وأقبل الشيخ يتضاحك ويقول له ذُق يا بنيّ طعم العلم الذي هو على الحقيقة علم.

[٦١] وإنما ذكرنا من هذه القصّة ما ذكرنا ليكون أيضاً من بعض المنبِّهات
٢٠ والدواعي إلى الأمر الأفضل، إذ ليس لنا غرض في هذا الكتاب إلاّ ذاك ولسنا نقصد - بما مرّ من كلامنا هذا من الاستجهال والاستنقاص - لِجميع من عُني بالنحو والعربيّة واشتغل بهما وأخذ منهما، فإن فيهم مَن قد جمع الله له إلى ذلك حظّاً وافراً من العلوم، بل للجهّالِ من هؤلاء الذين لا يرون أنّ علماً موجود سواهما ولا أنّ أحداً يستحق أن يسمَّى عالماً إلاّ بهما.

[62] Söz konusu topluluğun ileri sürdüğü deliller hakkında görüş bildirmediğimiz bir şey kaldı. O da, aşkı güzel göstermek için peygamberlerin de âşık olduğu iddiasıdır. Bize göre hiçbir kimse aşkı peygamberlere ait bir menkıbe ve bir fazilet olarak göstermez; aşkı beğenip güzel gördüklerini söylemez. Aksine onlar hakkında aşk, bir sürçme ve bir kusur sayılır. O halde onların aşkı hoş karşılayıp övdükleri ve teşvik ettikleri hakkındaki iddianın tutar bir yanı yoktur. Öyleyse bize düşen, faziletli kimselerin kendileri için uygun ve güzel gördükleri fiil ve davranışları benimseyip o yöne yönelmemizdir. Yoksa onların sürçmelerini, ufak tefek kusurlarını ve yaptıktan sonra tevbe edip nedamet duydukları, keşke bu olay başımıza gelmeseydi dedikleri fiiller değil.

[63] Onların "Aşk temizliği, şıklığı, zarafet ve güzel görünümü gerektirir" şeklindeki iddialarına gelince, nefsi çirkin olanın bedeni güzel olmuş neye yarar! Güzelliği fizikî yapıda arayan ve bunu elde etmeye çalışan sadece kadınlar ve kadınsı erkeklerdir.

[64] Bu konuda şöyle bir olay anlatılır; Varlıklı bir adam bilgelerden birini evine davet eder. Ev çok güzel ve iç açıcı eşya ile döşenmişse de evin sahibi gayet cahil ve anlayışsızın biridir. O bilge şahıs her şeyin yerli yerinde olduğunu gördükten sonra dönüp adamın yüzüne tükürür. Ev sahibi aşırı tepki gösterince bilge der ki, "Öfkelenme! Evindeki her şeyi dikkatle inceledim, bu evde senin nefsinden daha âdi bir şey görmedim; tükürülecek en münasip yerin senin suratın olduğuna karar verdim." Denildiğine göre o zengin adam bu olaydan sonra servet sahibi olmanın değersizliğini anlayarak ilme ve düşünceye yönelmiştir.

[65] Biz daha önce sevgiliyle ülfet üzerine bazı şeyler söylemiştik; şimdi ise ondan nasıl korunulacağı hususunda bazı görüşler serdedelim. Bize göre ülfet, sevgiliyle uzun süre sohbet ettikten sonra ortaya çıkan ve ayrılıktan nefreti gerektiren bir duygudur. Bu da büyük bir beladır. Zaman içinde gelişip artan bu duygu ancak ayrılık zamanı geldiğinde anlaşılır. İşte o an ruhta gerçekten büyük bir acı hissedilir. Aralarında farklılık olmakla birlikte bu hal hayvanlarda da olur. Bundan kurtulmanın yolu, yavaş yavaş sevgiliden uzaklaşmak, tedricî olarak kendini buna alıştırmak ve bu konuda dalgın ve gevşek davranmamaktır. Biz bu konuda yeteri kadar açıklama yaptık; şimdi ise kendini beğenme duygusundan söz edeceğiz.

[٦٢] وقد بقي علينا من حجاج القوم شئ لم نقل فيه قولاً، وهو احتجاجهم لتحسين العشق بالأنبياء وما بُلُوا به منه. فنقول: إنه ليس من أحد يستجيز أن يُعَد العشق منقبةً من مناقب الأنبياء ولا فضيلةً من فضائلهم ولا أنه شئ آثروه واستحسنوه، بل إنما يُعَدّ هفوةً وزلةً من هفواتهم وزلاّتهم. وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويجه بهم وجه بتّةً، لأنه إنما ينبغي لنا أن نحث أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبوا أن يُقتدى بهم فيه، لا على هفواتهم وزلاّتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودّوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم وكان منهم.

[٦٣] فأما قولهم إنّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة، فما يُصنع بجمال الجسد مع قبح النفس، وهل يحتاج إلى الجمال الجسداني ويجتهد فيه إلاّ النساء وذوو الخُنث من الرجال؟

[٦٤] ويقال إن رجلاً دعا بعض الحكماء إلى منزله، وكان كل شئ له من آلة المنزل على غاية السرور والحسن، وكان الرجل في نفسه على غاية الجهل والبله والفدامة. ويقال إنّ ذلك الحكيم تأمل كل شئ في منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه. فلما استشاط وغضب من ذلك قال له لا تغضب، فإني تأمّلت جميع ما في منزلك وتفقّدته فلم أر فيه أسمج ولا أرذل من نفسك، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك. ويقال إنّ ذلك الرجل بعد ذلك استخفّ بما كان فيه وحرص على العلم والنظر.

[٦٥] ولأنا قد ذكرنا فيما مر من كلامنا قُبَيلُ الإلفَ فإنا قائلون في مائيته والاحتراس منه بعض القول، فنقول: إنّ الإلف هو ما يحدث في النفس عن طول الصحبة من كراهية مفارقة المصحوب، وهي أيضاً بليّة عظيمة تنمى وتزداد على الأيام ولا يُحَس بها إلاّ عند مفارقة المصحوب، ثم يظهر منها حينئذ دفعةً أمرٌ مؤذٍ للنفس جداً. وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلاّ أنه في بعضها أوكد منه في البعض. والاحتراس منه يكون بالتعرُّض لمفارقة المصحوب حالاً بعد الحال، وأن لا يُنسى ذلك ويُفعل البتّة بل تُدرَّج نفسه إليه وتُمرَّن عليه. وقد بيّنّا من هذا الباب ما فيه كفاية، ونحن الآن قائلون في العُجب.

Altıncı Bölüm

Kendini Beğenmişlik Üzerine

[66] Her insanın kendini sevmesi; iyiliklerini olduğundan fazla, kötülükleri ise olandan daha az göstermesinin temel nedenidir. Başkasının iyilik ve kötülüğünü gerçekte olduğu gibi görmesi ise o kimseye karşı sevgi ve nefretten uzak oluşundan ileri gelmektedir. Çünkü bu durumda onun aklı saftır, nefsânî duygu onu bulandırıp gerçek dışına çıkarmamıştır. Anlattığımız bu nedenden ötürü insanın sahip olduğu azıcık fazilet kendisine büyük görünür ve bu yüzden lâyık olduğundan fazla övülmek ister. İşte bu duygu onda güçlü hale gelince kendini beğenmişliğe dönüşür. Özellikle bu faziletinden dolayı bazı kimseler onu hoşuna gidecek tarzda aşırı derecede övünce bu duygunun gelişmesine yardım etmiş olurlar.

[67] Kendini beğenmişliğin sakıncalarından biri de o duyguya yol açan işte eksikliğe neden olmasıdır. Zira kendini beğenen kimse, beğenmeyi sağlayan konuda gelişip ilerlemek ve bu yolda başkasına örnek olmak istemez. Mesela atı ile övünen biri, daha hızlısının olacağına ihtimal vermediği için onu daha hızlı bir atla değiştirmeyi düşünmez. Kendi yaptığını beğenip onunla avunan adam daha fazlasını düşünmez; böyle olunca emsallerinden geri kalması kaçınılmazdır. Bu olumsuz duyguya sahip olmayan emsalleri ise ilerlemeye ve kalkınmaya devam ederler. Dolayısıyla onlar ilerlerken kendini beğenmiş adam geri kalmışlığını sürdürüp durur.

[68] Kendini beğenmişlik duygusundan kurtulma yollarından biri, kişinin iyilik ve kötülüklerini kontrol yetkisini bir başkasına bırakmamasıdır. Biz bunu, insanın kendi hatasını bilmesi bahsinde anlattık. Ayrıca o, takdire değer şeylerden pek fazla nasibi olmayan âdi ve bayağı kimselerle ya da bir beldede halkı böyle olan toplulukla kendini mukayese etmemeli ve onları nazarı itibara almamalıdır. İşte bu iki husustan sakınıp korunan kimse kendini beğenmekten çok, her gün kendini daha eksik ve kusurlu görecektir. Kısacası, başkasının gözünde o, ne kendini emsallerinin değerinden üstün ne de onların düzeyinden daha düşük gören konumda olmamalıdır. Ya da bir başkası nazarında o, hem kendi hem de emsallerinin düzeyinden aşağı bir konuma düşmemelidir. Bunu yapacak olursa kişiliğini (nefs) güçlendirir ve kendini beğenmişliğin bayalığından kurtarmış olur. Bu bölümde anlattıklarımız yeterlidir. Şimdi de haset üzerine konuşalım.

الفصل السادس

في العُجب

[٦٦] أقول: إنه من أجل محبّة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحَسَن منها فوق حقّه واستقباحه للقبيح منها دون حقّه، ويكون استقباحه للقبيح واستحسانه للحسن من غيره – إذ كان بريّاً من حُبّه وبُغضّه – بمقدار حقّه، لأنّ عقله حينئذ صافٍ لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى. ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت للإنسان أدنى فضيلةٍ عَظُمَت عند نفسه وأحبّ أن يُمدَح عليها فوق استحقاقه. وإذا تأكدت فيه هذه الحالة صار عُجباً، ولا سيمّا إن وجد قوماً يساعدونه على ذلك ويبلغون من تزكيته ومدحه ما يحب.

[٦٧] ومن بلايا العُجب أنه يؤدي إلى النقص في الأمر الذي يقع به العُجب، لأنّ المُعجب لا يروم التزيّد ولا الاقتناء والاقتباس من غيره في الباب الذي منه يُعجَب بنفسه. لأنّ المُعجَب بفرسه لا يروم أن يستبدل به ما هو أفرهُ منه لأنه لا يرى أنّ فرساً أفرهُ منه، والمُعجب بعمله لا يتزيّد منه لأنه لا يرى أنّ فيه مزيداً. ومَن لم يستزد من شيءٍ ما نقص لا محالة وتخلّف عن رتبة نظرائه وأمثاله، لأنّ هؤلاء – إذا كانوا غير مُعجبين – لم يزالوا مستزيدين ولم يزالوا لذلك متزيّدين مترقِّين، فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجب ولا يلبث المُعجب أن يتخلّف عنهم.

[٦٨] وممّا يُدفع به العُجب أن يَكِلَ الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا قبلُ حيث ذكرنا تعرُّف الرجل عيوب نفسه، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفس بقومٍ أخسّاء أدنياء ليس لهم حظ وافر من الشيء الذي أُعجب به من نفسه، أو يكون في بلدٍ هذه حالةٌ أهله. فأنه مَن احترس من هذين البابين لم يزل يَرِدُ عليه كلَّ يوم ما يكون به إلى تنقُّص نفسه أمْيَلَ منه إلى العُجب بها. وفي الجملة فإنه ينبغي أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره، ولا تصغّر ولا تقلّ حتى ينحطّ عنهم أو عمّن هو دونه ودونهم عند غيره. فإنه إذا فعل ذلك وقوم نفسه عليه كان برياً من زهو العُجب وخسّة الدناءة، وسماه الناس العارف بقدر نفسه. وفيما ذكرنا أيضاً في هذا الباب كفاية، فلنقل الآن

Yedinci Bölüm

Hasetlik Üzerine

[69] Cimrilik ve tamahın birleşmesiyle nefiste oluşan haset kötü huylardan biridir. Ahlâk eğitimi üzerine konuşanlar, insanların zararına olan şeyden haz duyana ve onların yararına olandan hoşlanmayana "kötü adam" derler. İnsanlar kendisine kötülük yapmasa da tabiatı gereği o bunu yapar. Ahlâkçılar, insanların hayrına olan şeyden haz duyanlara ise "iyi adam" derler. Doğrusu hasetlik cimrilikten daha kötüdür. Çünkü cimri olan, kendisinin sahip olduğu şeyin bir başkasının eline geçmesini istemez. Hasetçi ise kendi sahip olsun veya olmasın, bir başkasının yararına olan hiçbir şeyi istemez. O halde hasetlik ruh hastalıklarından bir hastalık olup zararı çok büyüktür.

[70] Bundan kurtulmak, aklı başında birinin hasetlik üzerinde esaslı düşünmesiyle olur. Çünkü o, düşünüp incelediğinde hasedin, kötülüğün tanımında fazlaca yer aldığını görecektir. Zira hasetçi, "kendisine hiçbir şekilde zararı dokunmayan kimsenin lehine olanı istemeyen" şeklinde tanımlanmıştır. Bu ise kötülüğün tarifinin yarısıdır.

[71] Kötü olan hem Allah hem de insanlar tarafından cezaya müstahak görülen kimsedir. Allah tarafından cezaya müstahak olması, O'nun iradesine aykırı davranmasından ileri gelmektedir. Çünkü şânı yüce Allah herkese ihsan etmekte ve herkesin iyiliğini dilemektedir. İnsanlarca cezaya müstahak görülmesine gelince, onlara karşı öfkeli davranmış ve onlara zulmetmiştir. Şöyle ki, herhangi bir insanın başına bir kötülüğün gelmesini istemek veya bir iyiliğe kavuşmasını istememek ona karşı bir öfkenin ifadesidir. Söz konusu insan ona karşı herhangi bir kötülük yapmayan biri ise bu da ona bir zulüm sayılır.

[72] Dahası, haset edilen kimse hasetçinin sahip olduğu bir şeyi ortadan kaldırmamış, elde edeceği bir şeye engel olmamış ve kendi işi için ondan yardım istememiştir. Durum böyle olduğuna göre haset edilen adam hasetçiden uzak, sadece diğer insanlar gibi kendi işini düzene koymuş ve amacına ulaşmış biridir. Buna göre hasetçi neden Hindistan'da ve Çin'de yaşayan insana haset etmiyor?

الفصل السابع

في الحسد

[٦٩] أقول: إنّ الحسد أحد العوارض الرديّة ويتولد من اجتماع البخل والشره في النفس. والمتكلمون في إصلاح الأخلاق يسمون الشرِّير مَن يلتذّ طباعاً مَضارَّ تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم وإن كانوا لم يَتِرُوه ولم يَسوؤه، كما أنهم يسمون الخير مَن أحبّ وإلتذّ ما وقع بوفاق الناس ونفعهم. والحسد شرّ من البخل لأن البخيل إنما لا يحب ولا يرى أن يُنيل أحداً شيئاً مما يملكه ويحويه، والحسود يحب أن لا ينال أحدٌ خيراً البتّة ولو ممّا لا يملكه، وهو داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها.

[٧٠] ومما يدفع به أن يتأمل العاقل الحسد، فأنه سيجد له من رسم الشرير حظاً وافراً إذ كان الحسود يُرسم بأنه كاره لما وقع بوفاق مَن لم يَتِرْه ولم يُسِئْ به. وهذا شطرٌ من حدّ الشرِّير.

[٧١] الشرِّير مستحق للمقت من البارئ ومن الناس. أما من البارئ فلأنه مضادّ له في إرادته إذ هو عزّ اسمه المفضِّلُ على الكل المريدُ الخيرَ للكل. وأما من الناس فلأنه مُبغض ظالم لهم، فإن مَن أحب وقوع المكروه بإنسان ما أو لم يحب وصول خير إليه مبغض له. فإن كان هذا الإنسان ممّن لم يَتِرْه ولم يُسِئْ به فإنه مع ذلك ظالم له.

[٧٢] وأيضاً فإن المحسود لم يُزِلْ عن الحاسد شيئاً ممّا هو في يديه ولا منعه من بلوغ شئ كان يقدَر عليه ولا استعان به على شيءٍ من أمره. وإذا كان ذلك كذلك فما هو -أعني المحسود - إلاّ بمنزلة سائر من نال خيراً وبلغ أمنيته من الناس الغائبين عن الحاسد. فكيف لا يحسد من بالهند والصين؟

Uzak oldukları için onlara haset etmiyorsa, o zaman onları refah içinde yaşayan kimseler olarak tasavvur etsin! Uzak ülkelerdeki o insanları nimete nail, amaçlarını gerçekleştiren kimseler olarak düşünüp bundan üzüntü duymak ahmaklık ve delilikse, yanı başındakilerin elde ettiklerinden üzüntü duymak da aynı şekilde deliliktir. Çünkü haset edilenler onun elindekini almamış, elde etmek istediği şeye ulaşmasına engel olmamış ve işlerini görmek için ondan yardım istememiş uzakta yaşayan kimseler durumundadır. Aralarındaki fark, sadece hasetçinin, yakınındakilerin durumunu görmesinden ve öbürlerinin durumunun bunlarınki gibi olacağını tasavvur etmesinden, onların da buradakiler gibi olacağını [kıyaslayarak] yakînen bilmesinden ibarettir.

[73] Bazı insanlar hasedin tarifinde hata ederler, hatta başarıları hem kendilerine zarar veren hem yarar sağlayan kimselere de "hasetçi" derler. Oysa bunların hiçbiri hasetçi değildir. Aksine kendisine hiçbir şekilde zararı dokunmayan birinin elde ettiği başarıyı kıskanan kimse mutlak anlamda hasetçidir. Bir bakıma kendisine faydası dokunsa bile başkasının başarılı olmasından dolayı üzülüyorsa ona "aşırı hasetçi" denilir. Başkasından hem yarar hem zarar geliyorsa, bu durum belli ölçüde nefiste hasede değil düşmanlığa yol açar.

[74] Sadece akrabalar ve tanıdık-bildikler arasında görülen hasetleşme de buna benzemektedir. Nitekim bir beldeyi yabancı bir idareci yönettiğinde, o belde halkı neredeyse bundan dolayı psikolojik bir rahatsızlık duymaz. Sonra yerli bir kişi yönetime gelince, âdeta bu durumdan rahatsız olmayan bir kişi bile kalmaz. Bunun nedeni, yabancıdansa yerli yöneticinin hemşehrilerine daha şefkatli davranması ve onları daha çok gözetip kollaması olabilir.

[75] Bunun bir başka nedeni olarak insanların aşırı derecede kendilerini sevmeleri ve değer vermeleri gösterilebilir. Şöyle ki, her insan kendini sevdiği için herkesten önce yüksek makamlara kendi geçmek ister. Dün kendileriyle olan birinin o makama geçtiğini görünce, bu onlara ağır gelir ve üzülmelerine yol açar. O yerli yöneticinin kendilerine şefkatle muamele etmesi ve iyilikte bulunması onları memnun etmez. Çünkü onların zihni, kendilerinden önce işgal edilen o makama takılıp kalmıştır. Bu yüzden o makamdan başka hiçbir şey onları memnun etmez.

فإن كان لا يحسدهم من اجل غيبتهم عنه فليتصوّرهم بأحوالهم وما ينقلبون فيه من نعيمهم. فإن كان حُمقاً أو جنوناً أن يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيهم فإن حُمقاً مثله الحُزنُ والاغتمام لما نال من بحضرته إذ كانوا بمنزلة الغُيَّب عنه في أنهم لم يسلبوه شيئاً مما في يديه ولا منعوه بلوغ شئ كان يقدر عليه ولا استعانوا على أمر من أمورهم به. وليس بينهم وبين الغُيّب عنه فرق إلا في مشاهدة الحاسد أحوالهم التي يمكن تصوُّر مثلها من الغُيّب عنه ويعلم ويستيقن أنهم منها في مثل ما هم فيه.

[٧٣] وقد يغلط بعض الناس في حد الحسد حتى إنهم يَسِمون بالحسد قوماً إنما يكرهون الخير لمَن عليهم منهم في إصابتهم ذلك بعض المضار والمؤن. وليس ينبغي أن يسمَّى ولا واحدٌ من هؤلاء حاسداً، بل ينبغي أن يسمى الحاسد مطلقاً من اغتم من خير يناله غيره من حيث لا مضرّة عليه منه البتّة، ويسمى بليغ الحسد من اغتم من خيرٍ يناله غيره وإن كان له في ذلك نفع ما. فأما إذا جاءت المؤن والمضارّ فإنها تحدث في النفس عداوةً بمقدارها لا حسداً.

[٧٤] ومثل هذا من التحاسد لا يكاد يكون إلا بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف. فإنا نرى الرجل الغريب يملك أهل بلدٍ ما ولا يكادون يجدون في أنفسهم كراهةً لذلك، ثم يملكهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراهيته لذلك، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك - أعني البلديّ- أرأف بهم وأنظر إليهم من المالك الغريب.

[٧٥] وإنما يؤُتَى الناسُ في هذا الباب من فرط محبتهم لأنفسهم، وذلك أن كل واحد منهم من أجل حُبه لنفسه يحب أن يكون سابقاً إلى المراتب المرغوب فيها غير مسبوق إليها، فإذا هم رأوا من كان بالأمس معهم اليوم سابقاً لهم مقدَّماً عليهم اغتموا لذلك وصعب واشتدّ عليهم سَبقُه إيّاهم إليها، ولم يُرضِهم منه تعطُّفُه عليهم ولا إحسانه إليهم، لأن أنفسهم متعلِّقة بالغاية ممّا صار إليه هذا السابق لا غير لا يرضيهم سواه ولا يستريحون دونه.

Yabancı yöneticiye gelince, halk onun önceki hayatını bilmediği için bunu nasıl başardığını ve kendilerine nasıl üstün geldiğini tam olarak anlayamazlar. Dolayısıyla bu durum onların fazla üzülüp esef etmelerine yol açmaz. Yine de bu konuda akla danışmak ve bu söylediklerim üzerinde iyice düşünmek gerekir.

[76] Ben derim ki, hasetçinin bu yerli yöneticiye karşı kin ve öfke duyması hiçbir şekilde adaletle bağdaşmaz. Çünkü o bu makamı elde ederken, yarışta rakibin hedefe ulaşmasına engel olmuş değildir. Ayrıca hasetçi o makama sahibinden daha lâyık veya daha çok aranan biri değildir. O halde hasetçi rakibine değil, kendi çabasına veya gevşek davranmasına kızsın. Zira onu amacına ulaşmaktan geri bırakan bu iki husustan biridir. Şu da var ki, o makama geçen şahıs kendi kardeşi, amca oğlu, bir yakını, tanıdığı biri veya hemşehrisi olduğu takdirde hasetçinin daha çok işine yarar; iyiliğini bekleyebilir ve kendisini güvencede hisseder. Çünkü aralarındaki akrabalık (hemşehrilik) bağı doğal ve güçlü bir bağdır.

[77] Bir başka husus, zorunlu olarak insanlar arasında başkan olanlar, hükümdarlar, servet sahibi zenginler bulunduğuna ve hasetçinin onların sahip olduğuna kendisinin veya yararlanacağı birinin sahip olmasını bekleyemeyeceğine göre, onları kıskanıp nefret etmesinin akılla bağdaşır bir yanı yoktur. Çünkü hasetçi açısından o nimetin, sahibinde kalması ile kendine faydası dokunmayacak olan bir başkasına intikal etmesi arasında herhangi bir fark yoktur.

[78] Yine ben derim ki, akıllı bir kimse düşünme gücünün öngörüsü ve öfke gücünün yardımıyla hayvanî duygusunu bastırabilir; böylece zevksiz, tatsız şeyler bir yana, iştah kabartan lezzetli şeylere karşı kendini kontrol edebilir. Zaten o tür şeyler hem ruh hem bedeni için zararlıdır. Ben diyorum ki, zaten hasetçilikte bir zevk yoktur, şayet birazcık zevk varsa, zevk veren diğer şeyler yanında o çok cüz'idir; bu bile nefse ve bedene zararlıdır. Nefse olan zararı, onun düşünme yetisini gidermesi, bedenin yararına yönelik işlevini yapmaktan onu meşgul etmesidir. Bu halin devam etmesi sonucunda nefis uzun süren kedere, tasa ve düşünceye dalıp gider. Bedene verdiği zarar gelince, böyle bir durumda uzun süre uykusuzluk ve iştahsızlık meydana gelir. Bunun sonucunda renk solar, cilt pörsür ve bedenin dengesi (mizâcı) bozulur.

وأما المالك الغريب فمن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى لا يتصورون كمالَ سَبقه لهم وفضله عليهم فيكون ذلك أقلَّ لغمِّهم وأسفهم. وقد ينبغي أن يُرجع في مثل هذا إلى العقل ويُتَأمَّل في هذا الأمر ما أقول.

[٧٦] أقول: إنّه ليس لَحَنَقِ الحاسد وغيظه وبُغضه لهذا الرجل القريب السابق له وجهٌ في العدل بتةً، وذلك أنه لم يمنع المسبوقَ من المبادرة إلى المطلوب وإن حصّله وحَظِيَ به دونه. وليس الحظُّ الذي ناله هذا السابقُ شيئاً كان الحاسدُ أحقَّ به أو أحوجَ إليه، فلا يُبغضْه إذا ولا يحنقْ عليه بل ليحنق على جَدّه أو على تراخيه، فإن أحدهما هو الذي حرمه وأقعده عن بلوغ أمله. مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عمّ أو قريباً أو معرفةً أو بلديّاً كان أصلحَ للحاسد وكان أرجى لخيره وآمَنَ مِن شرِّه، إذ بينهما وُصلة التخثُّن وهي وُصلة طبيعية وكيدة.

[٧٧] وأيضاً فإنه إذا كان لا بد أن يكون في الناس الرؤساءُ والملوك والمُثْرُون والمُكثِرون ولم يكن الحاسدُ ممّن يؤمِّل ويرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى مَن صار إليه انتفع هو به فليس لكراهيته أن يبقى عليه وجهٌ في العقل بتّةً، لأنه سواء عليه بقى فيهم أو صار إلى غيرهم ممّن حالهُ في عدم انتفاعه بهم حالهُ.

[٧٨] وأيضاً فنقول: إنّ العاقل قد يزمُّ ببصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبيّة نفسَه البهيمية حتى يرعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهيّة عمّا لا شهوة ولا لذّة فيه، وفيه مع ذلك مضرّة النفس والبدن جميعاً. وأقول: إنّ الحسد ممّا لا لذّةَ فيه، وإن كان فيه منها شئ فإنه أقلّ كثيراً من سائر الأشياء من اللذّات، وهو مُضر بالنفس والجسد. أمّا بالنفس فلأنه يُذهلها ويُعزب فكرها ويَشغلها حتى لا تفرغ للتصرُّف فيما يعود نفعُه على الجسد وعليها لِما يعرض معه للنفس من العوارض الردّيئة، مثل طول الحزن والهّم والفكر. وأمّا بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طولُ السهر وسوءُ الاغتذاء، ويُعقب ذلك رداءةَ اللون وسوءَ السَحنَة وفسادَ المزاج.

[79] Akıllı kimse aklı sayesinde zevk veren şehvetlerin kötülüğünü elemin takip ettiğini idrak ettiğine göre, onun, insan nefsine musallat olan bu hali ortadan kaldırmaya, onu unutmaya, hatırına getirmemeye çalışması daha uygun bir harekettir.

[80] Ayrıca haset, haset edilen şahsın hasetçiden intikam almasına yardım eden çok güzel bir yardımcıdır. Şöyle ki, haset, hasetçinin sürekli üzülüp tasalanmasına neden olur; aklını başından alır ve bedenine zarar verir. Uzun sürdüğü takdirde zihnini meşgul eder, bedenini zaafa uğratır ve haset edilene karşı çalışmasını ve kurduğu planı zayıflatır. Peki, sahibine zarardan başka bir şey sağlamayıp onu rezil hale getiren görüşten daha bayağı bir görüş olabilir mi? Taşıyanı yaralayan ve düşmanını koruyan silahtan daha çok terk edilmesi gereken bir silah bulunabilir mi?

[81] Haset duygusunu zihinden kolayca atıp kurtulmanın bir yolu da akıllı bir kimsenin insanların durumunu durup düşünmesidir. İnsanlar makamlara yükselirken ve amaçlarını elde ederken bunu nasıl gerçekleştiriyorlar? Bizim burada anlattığımız üzerinde iyice durup düşünürse, haset edilenin durumunun hasetçinin düşündüğünden çok farklı olduğunu hemen anlayacaktır. Zira her ne kadar hasetçi, kıskandığı kimsenin gıpta edilecek kadar çok büyük bir mertebeye sahip olduğunu düşünüyor olsa da gerçekte öyle değildir.

[82] Ben derim ki, insan önemsediği bu hali sürekli olarak gözünde büyütür, ona ulaşmak için can atar; ona ulaşanların ise imrenilecek mutlu bir hayat yaşadıklarından emindir. Fakat kendisi o düzeye ulaşınca sevinç ve mutluluğun çok kısa sürdüğünü görür. Bu mutluluk, oraya yerleşip o hali tanıyıncaya kadardır; insan bu kısacık zaman içinde kendini mutlu hisseder. Ancak amacını gerçekleştirip ona tam sahip olduğu duygusu yerleşince, insanlar da onu bu haliyle tanıyınca, onun nefsi önceden temenni ettiğinden daha üstün olanı ister. Böylece o, önceden amaç edindiği o hayatı küçümseyip hor görmeye başlar. Artık o kişi tasa ile korku arasında bocalar durur. Zira onun korkusu, ulaştığı derecenin altına düşmesi, tasalanması ise planladığı hedefe ulaşabilme kaygısıdır. Böyle olunca o şahıs sürekli bir ümitsizlik, hayal kırıklığı ve tahassür içinde, bulunduğu durumdan daha üst düzeylere yükselmek için yaptığı planlarla kendini fikren ve bedenen yorar. Sonra ikinci düzeydeki durumu da birinci düzeydeki hali gibidir. Üçüncüde ve ulaştığı her aşamada o hep aynı [stresi] yaşar.

[٧٩] وإذا كان العاقل يزُمّ بعقله الهوى - المقرَّبَ إليه الشهوات اللذيذةَ بعد أن تكون ممّا يُعقب مضرةً - فأولى به وأولى أن يجتهد في محوِ هذا العارض عن نفسه ونسيانه والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بباله.

[٨٠] وأيضاً فإن الحسد نِعْمَ العون والمنتقِمُ من الحاسد وللمحسود، وذلك أنه يُديم همَّه وغمَّه ويذْهِل عقله ويعذِّب جسده ويوُهِن بأشغال نفسه وإضعاف جسده كيدَه للمحسود وسعيه عليه إن دام ذلك. فأيُّ رأي هو أولى بالتسفيه والترذيل من الذي لا يجلب على صاحبه إلا ضرراً، وأيُّ سِلاح أحقُّ وأَولى بالاطّراح من الذي هو جُنّة للعدوّ وجارح للحامل؟

[٨١] وأيضاً فإنّ ممّا يمحو الحسدَ عن النفسَ ويُسهِّل ويُطيب لها الإقلاعَ عنه أن يتأمّل العاقلُ أحوالَ الناسَ - ترقّيهم في المراتب ووصولهم إلى المطالب - وأحوالهم ممّا صاروا إليه من هذين البابين، ويُجيدَ التثبُّتَ فيه على ما نحن ذاكروه هاهنا، فإنه سيَهجُم منه على أنّ حالة المحسود عند نفسه خلافُها عند الحاسد، وأنّ يتصورّه الحاسدُ من عِظَمها وجلالتها ونهايةِ غبطة المحسود وتمتُّعه بها ليس كذلك.

[٨٢] أقول: إنّ الإنسان لا يزال يستعظِم الحالةَ ويستجلّها ويودّ ويتمنى بلوغَها والوصول إليها، ويرى بل لا يشك أنّ الذين قد نالوها وبلغوها هم في غاية الاغتباط والاستمتاع بها، حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح ولم يُسَرّ بها إلاّ مُدَيدةً يسيرةً بقدر ما يستقر فيها ويتمكن منها ويُعرف بها، ويكون هذه المُدَيدةَ عند نفسه مسعوداً مغتبطاً بها، حتى إذا حصلت له هذه الحالةُ - المتمنَّاةُ كانت - واستحكم كونُه فيها وملكه لها ومعرفةُ الناس له بها سَمَتْ نفسُه إلى ما هو فوقها وتعلّقت أُمنيته بما هو أعلى منها، فاستقل واسترذل حالتَه التي هو فيها التي قد كانت من قبلُ غايَته وأملَه، وصار بين هّم وخوفٍ: أمّا الخوف فمن النزول عن الدرجة التي نالها وحصّلها، وأمّا الهّم فبالتي يقدِّر بلوغها. فلا يزال متقِنّطاً لها متنغِّصا بها زارياً عليها، مُتعبَ الفكر والجسد في إعمال الحيلة للتنقُّل عنها والترقّي منها إلى ما سواها، ثم تكون حالته في الثانية كذلك وفي الثالثة إن بلغها وفي كل ما نال ووصل إليه منها.

[83] Durum böyle olduğuna göre, akıllı bir kimsenin bir başkasının yaşamasına yeterli olandan fazla dünya malına sahip olmasını kıskanmaması gerekir. Ve çok fazla servete sahip olanların, servetleri ölçüsünde haz ve huzur içinde yaşadıklarını sanmamalıdır. Çünkü uzun süre zevk ve refah içinde yaşayanlar artık zevk alamaz hale gelirler. Onlar açısından bu durum, hayatı devam ettirmek için zorunlu, doğal ve sıradan bir hale gelir. Onların hayattan aldıkları zevk, neredeyse herkesin mutat hayatından aldığı zevk gibidir. Huzur ve rahatlarındaki azlık da onlarınkinden farksızdır. Çünkü onlar üst düzeyde bulunanları geçmek için sürekli ve ciddi bir çaba içinde olduklarından pek huzurlu değillerdir. Belki de kendilerinden aşağı düzeydekilerden daha çok huzursuzdurlar. Hatta çoğu olaylarda bu huzursuzluk hali hep böyle sürüp gider.

[84] Akıllı bir kimse nefsânî istekleri terk edip bu gerçekler üzerinde düşünürse, neticede yaşanabilir huzurlu hayatın kendine yeterli bir hayat olduğunu anlar. Bunun üstündeki hayat tarzları aşağı yukarı birbirine yakındır. Hatta kendine yeterli bir hayat, huzur açısından daima ötekilerden daha iyidir. Peki, aklı bu işe katmazsak, hasetleşmenin nedeni cehalet ve nefsânî isteklerden başka ne olabilir?!

Sekizinci Bölüm
Öfkeyi Yenme Üzerine

[85] Öfke, kendisine zarar verene karşı canlının gösterdiği tepkidir. Bu tepki normal sınırı aşıp akla baskın gelirse, öfke duyulandan çok, öfkelenen için büyük zarara yol açar. Bu yüzden akıllı kimsenin, öfkeye kapılan birinin o anda ve ileride başına gelecek sıkıntılı durum üzerinde çokça durması ve kızdığında kendisinin de aynı hali yaşayacağını düşünmesi gerekir. Öfkelenenlerin çoğu yumruk ve kafa atar, vurur; kızdığı kimseden çok kendisine zarar verir. Nitekim bir adamın çenesine yumruk atarak parmaklarını kıran ve aylarca onların tedavisiyle uğraşan birini görmüştüm. Fakat yumruk yiyene fazla bir zarar vermemişti. Ve ben bağırıp çağıran birini gördüm, o sırada ağzından kan geldi ve durum o şahsın ölümüne varan verem (*süll*) hastalığına yakalanmasına sebep olmuştu.

[٨٣] وإذا كان الأمر كذلك فيحق على العاقل أن لا يحسد أحداً على فضل من دُنيا ناله ممّا يستغنى عنه في إقامة العيش، وأن لا يظن أنّ أصحاب الفضل فيها والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذّة بحسب ما عندهم من فضل عُروض الدنيا. وذلك أنّ هؤلاء لِمطاولة هذه الحال ودوامها يصيرون - بعد الراحة واللذة ودوامها - إلى أن لا يلتذّوها، لأنها تصير عندهم بمنزلة الشيء الطبيعي الاضطراري في بقاء العيش، فيقرب من أجل ذلك التذاذُهم بها من التذاذ كل ذي حالة بحالته المعتادة. وكذلك تكون قضيّتهم في قلّة الراحة، وذلك أنه من أجل أنهم لا يزالون مُجدِّين منكمشين في الترقِّي والعلوّ إلى ما فوقهم تَقِلُّ راحتهم، حتى إنها ربما كانت أقلَّ من راحة مَن هو دونهم، ولا ربما بل هي في أكثر الأمور دائماً أبداً كذلك.

[٨٤] فإذا لاحظ العاقل هذه المعاني وتأملها آخذاً فيها بعقله طارحاً لهواه عَلِمَ أنّ الغاية التي يمكن بلوغها من لذاذة العيش وراحته هي الكفاف، وأن ما فوقه من أحوال المعاش مقارب في ذلك بعضه لبعض، بل الكفاف دائماً فضلُ الراحة عليها. فأيُّ وجهٍ للتحاسد إلا الجهل بها وأتباع الهوى دون العقل فيها. وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية، فلنقل الآن في الغضب.

الفصل الثامن

في دفع الغضب

[٨٥] إنّ الغضب جُعِل في الحيوان ليكون له به انتقامٌ من المؤذي. وهذا العارض إذا أفرط وجاوز حدَّه حتى يُفقَد معه العقل فربّما كانت نكايته في الغضب وإبلاغُه إليه المضرةَ أشدَّ وأكثر منها في المغضوب عليه. ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يُكثِر تذكُّرَ أحوال مَن أدَّى به غضبه إلى أمور مكروهة في عاجل الأمر وآجله، ويأخذ نفسه بتصورها في حال غضبه. فإن كثيراً ممن يغضب ربّما لكم ولطم ونطح، فجلب بذلك من الألم على نفسه أكثر ممّا نال به من المغضوب عليه. ولقد رأيت مَن لَكَمَ رجلاً على فكّه فكسر أصابعه حتى مكث يعالجها اشهُراً، ولم ينل الملكومَ كثيرُ أذىً. ورأيت من استشاط وصاح فنفث الدم مكانه، وأدَّى به ذلك إلى السُلِّ وصار سبب موته.

Bize ulaşan haberlere göre bir takım insanlar öfkelenince eşlerine, çocuklarına ve kendileri için değerli kimselere zarar vermişler; bundan dolayı uzun süre pişmanlık duymuş ve ölünceye kadar onu telafi edememişlerdir. Galen, kapı kilidini açmakta zorlanan annesinin, öfkelenerek kilidini ısırdığını anlatır. Yemin ederim ki, öfkelenince düşünme yetisini kaybeden kimse ile deli arasında büyük bir fark yoktur.

[86] İnsan, normal halindeyken bu gibi olaylar üzerinde fazlaca durup düşünüyorsa, öfkelendiği zaman o durumları düşünmesi daha uygun olur. İnsanın, öfkelendikleri zaman bu gibi çirkin fiilleri yapanların, o sırada akıllarını yitirdiklerini bilmesi lazım. Böylece öfkelendiği zaman kendine hâkim olup, düşünmeden çirkin bir fiil işlemekten sakınmalıdır. Yani başkasına zarar vermeyi düşünürken, düşünmeden hareket eden hayvanların durumuna düşerek kendine zarar vermemesi gerekir.

[87] Bir de insan ceza verirken şu dört şeyden uzak kalmalıdır: Cezalandırdığı kimseye karşı kibir ve kin taşımamalı, bir de bunların zıddı olan hallerden uzak durmalıdır. Çünkü ilk iki tutum, verilen cezanın suçun miktarından fazla olmasına, diğer iki tutum (suçluya karşı hoşgörülü ve şefkatli olmak) ise cezanın yetersiz olmasına yol açar. Akıllı kimse bu hususları göz önünde bulundurur ve hissî davranmazsa cezada adalet yerini bulur. Böylece hem dünyada hem âhirette ruhuna ve bedenine bir zarar gelmez.

Dokuzuncu Bölüm
Yalandan Uzak Durmak Üzerine

[88] Nefsânî isteklerin yol açtığı kötülüklerden biri de yalandır. İnsan her bakımdan büyüklenmeyi, hükmetmeyi ve her zaman bilgisine başvurulan biri olmayı sever. Çünkü bu durum, kendisinin, bilgisine başvuranlardan üstünlüğünü gösterir. Daha önce biz, insanın yaptıktan sonra tasaya, acı ve pişmanlığa neden olacak şeylerden sakınarak nefsini kontrol etmesi gerektiğini söylemiştik. İşte yalanın da onu söyleyeni aynı duruma düşürdüğünü görmekteyiz. Çünkü çokça yalan söyleyen kimseyi işlediği hata daima ele verir, bir türlü ondan kurtulamaz. Şöyle ki, konuşurken ya hata veya dalgınlıkla çelişkiye düşer ya da anlattığı kimseler arasında olayın gerçeğini bilen biri bulunur.

وبَلَغنا أخبارُ أُناس نالوا أهليهم وأولادهم ومن يعزُّ عليهم في وقت غضبهم بما طالت ندامتهم عليه، وربّما لم يستدركوه آخر عمرهم. وقد ذكر جالينوس أن والدته كانت تَثِبُ بفمها على القفل فتعضهُ إذا تعسر عليها فتحهُ. ولعمري إنه ليس بين من فقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كبيرُ فرق.

[٨٦] فإن الإنسان إذا أكثر تذكُّر أمثال هذه الأحوال في حال سلامته كان أحرى أن يتصورها في وقت غضبه. وينبغي أن يعلم أن الذين كان منهم مثل هذه الأفعال القبيحة في وقت غضبهم إنما أتوا من فقد عقولهم في ذلك الوقت، فيأخذ نفسه بأن لا يكون منه في وقت غضبه فعل إلا بعد الفكر والروية فيه، لئلا يُنْكِيَ نفسه من حيث يروم إنكاء غيره، ولا يشارك البهائم في إطلاق الفعل من غير روية.

[٨٧] وينبغي أن يكون في وقت المعاقبة بريًّا من أربع خلال: الكِبْر والبُغْض للمعاقَب ومن ضِدّي هذين، فإن الأولين يدعوان إلى أن يكون الانتقام والعقوبة مجاوزين لمقدار الجناية، والآخرين إلى أن يكونا مقصرين عنه. وإذا أخطر العاقل بباله هذه المعاني وأخذ هواه باتباعها كان غضبه وانتقامه بمقدار عدل، وأَمِنَ أن يعود عليه منه ضرر في نفسه أو في جسده في عاجل أمره وأجله.

الفصل التاسع

في اطراح الكذب

[٨٨] هذا أيضا أحد العوارض الرديئة التي يدعو إليها الهوى. وذلك أنّ الإنسان لمّا كان يُحِبّ التكبّر والترؤّس من جميع الجهات وعلى كلّ الأحوال يحبّ أن يكون هو أبدًا المُخْبَرَ المُعْلَمَ، لما في ذلك من الفضل له على المُخْبَرِ المُعْلَمِ. وقد قلنا إنه ينبغي للعاقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعد هَمًّا وألمًا وندامة، ونجد الكذب يجلب على صاحبه ذلك، لأنّ المُدْمِن للكذب المكثر منه لا يكاد تخطئه الفضيحة ولا يسلم منها، إما لمناقضة تكون منه لسهو ونسيان يحدثان له. وإما لعلم بعض من يحدثه واطّلاعه من حديثه ذلك على خلاف ما ذكر.

[89] Yalancının bütün ömrü boyunca söylediği yalandan aldığı haz, bütün ömründe söylediği bir yalan ortaya çıktığında duyduğu utanca, mahcubiyete, insanların gözünde küçük düşüp rezil olmaya ve onların güvenini yitirmeye değmez bile. Ancak bu durum kendine saygısı olan ve şahsiyetini ayağa düşürmeyenler için geçerlidir. Zaten alçaklıkta ve bayağılıkta son noktaya varanların bu durumdan kurtulup ıslah olmaları bir yana, onları insan olarak bile kabul etmek gerekmez. Bazen yalanın ortaya çıkışını gerektiren sebepler çok geç anlaşıldığında, cahiller bu duruma aldanır. Fakat aklı başında biri, rezil rüsvay olmaktan korktuğu için kendini tehlikeye atmaz, aksine olmadan olacağı kestirir ve ihtiyatlı hareket eder.

[90] Ben derim ki, gerçeği olmayan haberlerin (yalanların) iki çeşidi vardır: Birincisi, yalan söyleyenin, kendisine yalan söylenen tarafından makul karşılanabilecek iyi, güzel ve onun yararına olan bir yalan uydurmasıdır. Burada yalancıyı, gerçek dışı bir haberi vermeye zorlayan bir neden bulunmaktadır. Mesela bir adam kendi arkadaşını kralın yarın öldüreceğini, o günün bitiminde ise bir nedenden ötürü bu kararından vazgeçtiğini bilse; arkadaşına gidip evinde saklı bir hazine bulunduğunu, çıkarmak için yarın kendisinin yardıma ihtiyacı olacağını söyleyerek alıp evine getirse ve evinde kazı yaparken onu oyalayıp yorsa, o günün bitiminde onun hakkında kralın aldığı karardan haberdar olup olayı olduğu gibi ona anlatsa; imdi, bana göre bu adam arkadaşına verdiği gerçek dışı haberden (hazine haberi) dolayı kınanamaz. Çünkü o, bu yalanıyla arkadaşına iyilik yapmak istemiştir. Bu ve bunun gibi yalanlar, söyleyeni mahcup duruma düşürmez, pişman olmasını gerektirmez; aksine onun yaptığı teşekkür ve övgüye değer bir harekettir.

[91] İkincisi ise bu gibi yüksek amaç taşımayan, ortaya çıktığında rezalet sayayan ve eleştiriye konu olan yalandır. Rezalet sayılan yalan, yalana muhatap olan şahsa asla zararı dokunmayan yalandır. Mesela arkadaşına bir şehir gördüğünü, orada şöyle şöyle hayvana, değerli taşa veya bitki türüne rastladığını ayrıntılı bir şekilde anlatır. Gerçek dışı bu bilgileri anlatanın amacı yalan söylemek değil, sadece dinleyenin merakını celbetmektir.

[٨٩] وليس يصيب الكذاب من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه - ولو كذب عُمْرُه كلَّه - ما يقرب فضلا عمّا يوازي ما يدفع إليه - ولو مرة واحدة في عمره كله - من هم الخجل والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس واستصغارهم وتسفيههم وترذيلهم له وقلة ركونهم إليه وثقتهم به، إن كان ممّن لنفسه عند نفسه مقدار ولم يكن في غاية الخسة والدناءة. فإن مثل هذا لا ينبغي أن يعد في الناس فضلا عن أن يكون يقصد بكلام يطمع به في صلاحه. ومن أجل أن أسباب الفضيحة في هذا المعنى ربّما تأخّرت كثيرًا ما يغترّ الجاهل بذلك، إلا أن العاقل ليس يُوَرِّطُ نفسه فيما يخاف أو لا يأمن معه الفضيحة، بل يستظهر ويأخذ بالحزم في ذلك.

[٩٠] وأقول: إن الإخبار بما لا حقيقة له نوعان، فنوع منه يقصد به المُخْبِر إلى أمر جميل مستحسَن يكون له عند تكشّف الخبر عذرًا واضحًا نافعًا للمخبَر، موجبًا لأن يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقة كذلك. مثال ذلك أنه لو أن رجلا علم من مَلِكٍ ما أنه مُزْمِع على قتل صاحبٍ له في يوم غدٍ، وأنه متى انقضى يومُ غدٍ ظهر الملكُ على أمرٍ ما يوجب أن يقتل صاحبه هذا، فجاء إلى صاحبه وأخبره أنه استخفى في منزله كنزاً وأنه يحتاج إلى معاونته عليه في يوم غدٍ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومه ذلك يعلله بل يُكِدّه بالحفر والبحث عن ذلك الكنز، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر الملك على ما ظهر عليه أخبره حينئذٍ بالأمر على حقيقته. أقول إن هذا الرجل وإن كان قد أخبر صاحبه أولاً بما لا حقيقة له فليس في ذلك بمذموم ولا عند تكشُّفِ الخبر على خلاف ما حكاه بمفتضح، إذ كان قد قصد به إلى أمرٍ جميل جليل نافعٍ للمُخبَر. فهذا وما أشبهه ونحاه من الإخبار ممّا لا حقيقة له لا يُعقب صاحبه فضيحةً ولا مذمةً ولا ندامةً بل شُكراً وثناءً جميلاً.

[٩١] وأما النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي تكشُّفه الفضيحةُ والمذمة. وأما الفضيحة فإذا لم يكن على المُخبر من ذلك ضررٌ بتّة، كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً أو نباتاً من حالته وقصته كذا وكذا، ممّا لا حقيقة له ولا يقصد به الكاذبون إلا إلى التعجب منه فقط.

[92] Eleştiri konusu olan yalana gelince, yalancı kastetmese de yalanına muhatap olan şahsa zararı dokunan yalandır. Mesela adamın biri arkadaşına, uzakta bir ülkeyi yöneten bir hükümdarın onu yakınları arasında görmek istediğini anlatır. Arkadaşı da makam-mevki elde edeceğini düşünerek birçok zahmet ve meşakkate katlanarak kalkıp hükümdarın huzuruna varır. Fakat kendisine anlatılan hiçbir şeyin doğru olmadığını anlar ve hükümdarın kendisine karşı kızgın olduğunu görür ve işte o zaman uyanır. Yalancının bunu yapmaktaki amacı, arkadaşının giderken geride bıraktığı bazı eşyalarına sahip olmaktır.

[93] İşte kendisinden uzak durulması ve korunulması gereken asıl yalancı, onu yalan söylemeye zorlayan bir durum ve elde etmek istediği büyük bir şey olmadığı halde yalan söyleyen kimsedir. Çünkü değersiz, basit şeyler uğruna yalan söylemeyi hoş karşılayan birinden, çok büyük ve değerli şeyler elde etmek amacıyla yalan söylemesi daha çok beklenir.

Onuncu Bölüm

Cimrilik Üzerine

[94] Bu huyun tamamen nefsânî isteklerden kaynaklandığını söylememiz mümkün değildir. Çünkü bazı kimselerin sahip olduklarını sımsıkı koruduklarını görmekteyiz. Bunun nedeni, aşırı derecede fakirlikten korkmaları, çok ilerisini düşünmeleri, belâ ve musibetlere karşı şimdiden tedbir almalarıdır. Diğer bazılarının da başka bir amaçla değil, sadece kendileri için biriktirmekten zevk aldıklarını biliyoruz. Düşünme yetileri henüz gelişmemiş bazı çocukların arkadaşlarına cömertçe davrandıklarını, bazılarının ise cimrilik ettiklerini görüyoruz. İşte bu yüzden bizim, sadece nefsânî istekten kaynaklanan cimrilik üzerinde durmamız gerekir. Bu huya sahip olan birine arkadaşı cimriliğinin sebebini sorunca o, geçerli bir kanıt ve makul bir özür gösteremiyor, kaçamak cevaplar vererek kem küm ediyorsa işte o bu türden bir cimridir.

[٩٢] وأما المذمة فإذا جلب على المخبَر مع ذلك ضرراً، كرجل حكى لصاحبه عن ملك بلدةٍ ما شاسعة رغبةً في قُربه وتوقاناً إليه، وحقق في نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا، وإنما فعل ذلك لينال شيئاً مما يخلفه، حتى إذا تعنَّى صاحبه وتحمل واجتهد فورد على ذلك المَلِكِ لم يجد لشيءٍ من ذلك حقيقةً، ووجده حَنِقاً مُغضَباً عليه فأتى على نفسه.

[٩٣] على أنَّ الأولى بأن يسمى كاذبًا ويُجتنب ويحترس منه مَن كذب لا لأمر اضطُرَّ إليه ولا مَطلبٍ عظيم ينال به، فإن من استحسن الكذب وأقدم عليه لأغراض دنيّة خسيسة كان أحرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة.

الفصل العاشر

في البخل

[٩٤] إنّ هذا العارض ليس يمكننا أن نقول إنه من عوارض الهوى بإطلاق، وذلك أنّا نجد قوماً يدعوهم إلى التمسك والتحفظ بما في أيديهم فرطُ خوفهم من الفقر وبُعد نظرهم في العواقب وشدةُ أخذٍ منهم بالحزم في الاستعداد للنكبات والنوائب، ونجد آخرين يلذّون الإمساك لنفسه لا لشيء آخر، ونجد من الصبيان الذين لم يستحكم فيهم الروية والفكر من يسخو بما معه لقرنائه من الصبيان ونجد منهم من يبخل به. فمن أجل ذلك ينبغي أن يُقصد إلى مقاومة ماكان من هذا العارض عن الهوى فقط، وهو الذي إذا سئل صاحبه عن السبب والعلة في إمساكه لم يجد في ذلك حجةً بينةً مقبولةً تُنبئ عن عُذر واضح. لكن يكون جوابه مُلَزَّقًا مُرَقّعًا ملجلجًا مثبّجًا.

[95] Bir keresinde ben cimrilik eden bir adama bunun sebebini sordum. O da bana yukarıda anlattığım gibi cevap verdi. Ben ona yanlış olduğunu, bu kadar cimri olmayı mazur gösterecek bir gerekçe olamayacağını kendisine anlatmaya çalıştım. Ben ondan servetini azaltacak ve zengin konumunu kaybettirecek şekilde cömertlik yapmasını istemedim. Bana verdiği cevap "Ben bunu seviyorum, böyle olmasını istiyorum" şeklinde oldu. O zaman ben ona, aklın dediğinden uzaklaşıp nefse tâbi olduğunu hatırlattım. Zira delil olarak ileri sürdüğü hususlar ne onun şu andaki halini ne de tedbir açısından geleceğe yönelik tavrını mazur gösterecek güçtedir.

[96] Nefisten kaynaklanan ve bu dereceye varan bu huyun yerleşmemesi için ıslahı gerekmektedir. Oysa bu cimrilik ne mevcut durumun kötüye gitmesinde ne de ileride elde edilecek kazancın zaafa uğramasında etkilidir. Bir kimsenin bu iki husustan biri veya her ikisi hakkında açık ve makul bir özrü varsa, o cimrilik nefsânîyetten değil, akıl ve düşünceden kaynaklanıyor demektir. Bütünüyle bu cimriliği gidermektense geliştirip korunması gerekir. Ancak her cimrinin bu gerekçelerden ikincisiyle delil getirmesi doğru değildir. Özellikle ömrünün sonuna gelmiş, ulaşabileceği en yüksek mertebeye ulaşmış ve daha üst bir mertebeye yükselmekten ümidini kesmiş bir insanın, cimriliğine gerekçe olarak bu ikinci şıkla kendini savunması asla kabul edilemez.

On Birinci Bölüm

Aşırı Düşünce ve İdealin Zararından Sakınma Üzerine

[97] Bu iki anormal durum her ne kadar aklın özellikleri iseler de aşırı oldukları takdirde isteklerimizi elde etmemizi engellemek suretiyle bize acı ve ızdırap verirler. Biz aklın aşırı fiillerini anlatırken bu hususa değinmiştik. Bu yüzden akıllı bir kimse bedenini acı ve ızdıraptan uzak tutmalıdır. Bedenin zayıf düşerek hedefimizden sapmamıza yol açmaması için gerektiği kadar ona neşe, haz ve lezzeti tattırarak sağlığını korumak gerekir.

[٩٥] وقد سألت مرةً رجلاً من الممسكين عن السبب الداعي له إلى ذلك، فأجابني بأجوبة من نحو ما ذكرت. وجعلت أبيّن له فسادها وأنه ليس ممّا اعتلّ به شيءٌ يوجب مقدار ما كان عليه من الإمساك. وذلك أني لم أسُمه أن يجود من ماله بما يبين عليه فضلاً عما يُجحف به أو يحطّه عن مرتبته في غناه، فكان آخرُ جوابه أن قال هكذا أُحِبُّ وكذا اشتهى. فأعلمته حينئذٍ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى، إذ كان ما يعتل به ليس بقادح في الحالة العاجلة التي هو عليها ولا في الحزم والوثيقة والنظر في العاقبة.

[٩٦] فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي أن يُصلح ولا يُقارَّ الهوى عليه، وهو البخل بما يؤثر في الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيما يرام بلوغه فيما بعد بالمال ضعفاً ولا عجزاً. فأما من كان له عُذرٌ بيّن واضح من أحد هذين البابين أو من كليهما فليس ما عرض له الإمساك عن الهوى بل عن العقل والروّية، ولا ينبغي أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه. وليس كل ممسك يسوغ له أن يحتج بالباب الثاني من هذين البابين. وذلك أن من كان من الناس آيساً من أن يبلغ بإمساكه رتبةً أعلى وأجلَّ من التي هو فيها كمن كان في أواخر عُمره أو في أقصى المراتب التي يمكن أن يبلغها مثله فليس لاحتجاجه بالباب الثاني من هذين البابين وجهٌ بتّةً

الفصل الحادي عشر

في دفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ

[٩٧] إن هذين العرضين وإن كانا عَرضين عقليين فإن فرطهما مع ما يجلب من الألم والأذى ليس هو – في إقعادنا عن مطالبنا وقطعنا دونها – بدون تقصيرهما عما ذكرنا قبل حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة. ولذلك ينبغي أن يكون العقل يريح الجسد منهما وأن ينيله من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ له ما يصلحه ويحفظ عليه صحته لئلا يخور وينهدّ وينهك ويقطع بنا دون قصدنا.

[98] İnsanların tabiatları, âdet ve alışkanlıkları farklı olduğu için düşünce ve idealin gereğine katlanma gücü de farklıdır. Bazıları herhangi bir sıkıntı çekmeden bunlara büyük tahammül gösterirken, bazıları buna dayanamaz. O halde çok zorlanmadan önce bu dayanma gücünün araştırılması ve imkân nisbetinde peyderpey artırılması gerekir. Bu konuda alışkanlıkların destekleyici gücünden yararlanabilir.

[99] Hülâsa, bizim eğlenceden, mutluluk ve hazdan pay almamız, sadece bunları icra etmek için değil aksine, düşman karşısında bizi hedefimize ulaştıracak olan düşünce ve idealimizi güçlendirmek içindir. Nitekim yolculuk eden bir adamın bindiği hayvanı yemlemesi onun zevk almasını sağlamak için değil, onu doyurarak kendisinin gideceği yere ulaştırması içindir. İşte bizim bedenimize hizmet etmedeki amacımız da böyle olmalıdır.

[100] Biz bu ölçüyle hareket ettiğimiz takdirde, mümkün olan en kısa zamanda isteklerimizi elde edebiliriz. O halde biz, ne hayvanına aşırı yük yükleyerek gitmek istediği yere varmadan önce onun ölümüne neden olanın durumuna düşmeliyiz, ne de onu çok besleyip hantallaştırarak gitmesi gereken yere geç ulaşmasına neden olan adam gibi olmalıyız.

[101] Bu konuda bir başka örnek vereceğiz. Diyelim ki bir adam felsefeyi sevse ve bütün düşüncesini meşgul edecek kadar ona düşkün olsa, sonra da bir yıl içinde Sokrat, Eflâtun, Aristoteles, Theofrastus, Eudemus, Chrysippus, Themistius ve İskender gibi filozofların sahip olduğu bilgiyi elde etmek istese; az yiyerek, rahatından fedakârlık yaparak sürekli düşünse –bu durum, zorunlu olarak uykusuzluğa neden olacaktır- bana göre bu adam o süre sona ermeden ve o filozofların seviyesine yaklaşmadan önce melankoli olur, vücudu zayıflayıp çöker.

[102] Bir başka adam da felsefe alanındaki bilgisini kemâle erdirmek istese; fakat ona, esas meşgalesinden fırsat buldukça, zevki ve şehevî istekleri doyum noktasına varıp bıkkınlık hali başlayınca felsefeye dönecek olsa veya basit meşgale ve istek karşısında araştırmayı bırakarak önceki haline dönecek olsa, bana göre bu adam ömür boyu felsefede kemâle eremediği gibi onun semtine bile yaklaşamaz. Bu iki kişiden biri ifrâta kaçtığı için, diğeri ise tefrîte düştüğü için amaçlarını gerçekleştiremezler. Bu yüzden biz amacımızı gerçekleştirmek için, ifrât ve tefrîtten dolayı başarısızlığa uğramamak için düşünce ve ideallerimizde mutedil olmamız gerekir.

[٩٨] ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهمّ فيهم، فبعضٌ يحتمل الكثير منهما غير أن يضر ذلك به، وبعضٌ لا يحتمل. فينبغي أن يتفقد ذلك ويتدارك قبل أن يعظم وأن يتدرج إلى الازدياد منه ما أمكن، فإن العادة تعين على ذلك وتقوّي عليه.

[٩٩] وبالجملة فإنه ينبغي أن يكون نيلنا وإصابتنا من اللهو والسرور واللذة لا أنها لها لنفسها، بل لكي نتجدد ونُقَوّي به على العدوّ في فكرنا وهَمِّنَا اللذين بهما نبلغ مطالبنا. فإنه كما قصد الرجل السائر في إعلاف دابته ليس إلى أن ينيلها لذاتها بل إلى أن يقوِّيها على بلوغ مكانه ومستقرِّه، فكذلك ينبغي أن يكون حالنا في الاشتغال بمصالح أجسادنا.

[١٠٠] فإنه إذا فعلنا ذلك وقدَّرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا في أسرع الأوقات التي يمكن في مثلها بلوغها، ولم نكن كالذي أهلك راحلته قبل بلوغه أرضه التي يؤُمُّها بالحمل عليها والخرق بها، ولا كالذي شغل بإسمانها وإخصابها حتى فاته الوقتُ الذي كان ينبغي أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقرِّه.

[١٠١] وسنأتي في ذلك بمثل آخر، أقول: لو أن رجلا أحب علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همّه وشغل بها فكره، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وأرسطوطاليس وثوفرسطس وأوذيمس وخروسبس وثامسطيس واسكندروس في مدة سنة مثلا، فأدام الفكر والنظر وأقلَّ الغذاء والراحة - ومِمّا يتبع ذلك ضرورة دوام السهر-، أقول إن هذا الرجل يقع إلى الوسواس والملنخوليا وإلى الدِقّ والذبول قبل مضي تمام هذه المدة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم.

[١٠٢] وأقول لو أن رجلا آخر أحب أيضا استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها في الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله وملَّ من لذّاته وشهواته، فإذا عرض له أدنى شغل أو تحركت فيه أدنى شهوة ترك النظر وعاد فيما كان فيه أولا، أقول إن هذا الرجل لا يستكمل علم الفلسفة في عمره ولا يقارب ذلك ولا يدانيه. فقد عدم هذان الرجلان مطلوبهما، أحدهما من جهة الإفراط والآخر من جهة التقصير. ومن أجل ذلك ينبغي أن نعتدل في فكرنا وهمومنا التي نروم بها بلوغ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قِبَل تقصير أو إفراط.

On İkinci Bölüm

Üzüntüden Kurtulma Üzerine

[103] Aklî açıdan düşünüldüğünde, sevilen dostun kaybıyla nefiste (*hevâ*) bir üzüntü meydana gelir. Üzüntünün akıldan veya nefisten kaynaklandığını açıklamak için uzun ve ayrıntılı konuşmak gerekir. Fakat biz bu kitabın baş kısmında, gerekli olmadıkça uyguladığımız planın dışında başka bir şeyle ilgilenmeyeceğimizi söylemiştik. Bu bakımdan konunun tartışılmasını bir kenara bırakarak kitabımızda belirlediğimiz hedefe doğru ilerleyeceğiz. Felsefeyle birazcık ilgisi olan kimse bu tartışmanın başında üzüntünün tarifine ilişkin verdiğimiz bilgiden bu sonucu çıkarabilir. Şimdi biz o hususu bırakıyor, bu kitapta belirlediğimiz amaca doğru ilerliyoruz.

[104] Ben derim ki, mademki üzüntü aklı ve düşünceyi bulandırıyor, ruha ve bedene ızdırap veriyor, öyleyse bize düşen, ondan kurtulmanın veya imkân nispetinde onu azaltmanın çaresini bulmaktır. Bu da iki yolla olur: Birincisi, üzüntü meydana gelmeden önce önlem almakla veya mümkün olan en az oranda meydana gelmesini sağlamaktır. İkincisi ise ortaya çıktığında ya tamamını ya da imkân ölçüsünde en çoğunu ortadan kaldırmakla gerçekleşir. Bu da şimdi anlatacağım hususlar üzerinde düşünmekle olur.

[105] Ben derim ki, üzüntüleri doğuran ana sebep sevilenlerin kaybı olduğuna, oluş ve bozuluş âleminde sevilen şeyler insanlar arasında el değiştirdiğine göre, onların kaybedilmemesi imkânsız bir şeydir. O halde en çok üzülenler, en çok seven ve sevdikleri en çok olanlardır. En az üzülenler ise tersi bir durumda bulunanlardır. Öyleyse akıllı kimseye düşen, kaybedilenin üzüntüye yol açan şeylerle ilişkisini keserek ondan kurtulmak; sevilen şeyler var oldukça onların verdiği tada aldanmamak; tersine, kaybedildiklerinde vereceği acıyı hatırlamaktır.

[106] Bir kimse çıkıp "Kaybettiğinde üzülmekten korkan birisi, sevilen şeyleri edinmeyecek olsa peşinen üzülmüş olur" derse, ona cevap olarak denilir ki, sevilen şeyleri edinmekten sakınan kimse, peşinen üzülmüş olsa bile, onun bu üzüntüsü, kaybettiği durumdaki üzüntüye denk değildir. Mesela çocuğu olmayan birinin üzüntüsü, çocuğunu kaybedenin üzüntüsü gibi değildir. Hatta çocuğunun olmayışına üzülmeyen ve aldırış etmeyen şöyle dursun, çocuğu olmadığına üzülen biri bile olsa durum değişmez. Aynı şekilde hiç sevgilisi olmayanın üzüntüsü, sevgilisini yitirenin üzüntüsü gibi değildir.

الفصل الثاني عشر

في دفع الغم

[١٠٣] إن الهوى إذا تُصوّر بالعقول فَقْدُ الموافقِ المحبوبِ عَرَضَ فيه الغمُّ. ونحتاج في بيان أنّ الغمّ عرضٌ عقليّ أو هوائيّ إلى كلامٍ فيه فضل طولٍ ودقةٍ. وقد ضمنا في أول هذا الكتاب أن لا نتعلق فيه من الكلام إلا بما لا بدّ منه في غرضه الذي أجريناه إليه، ومن قبل ذلك نتجاوز الكلام في هذا المعنى ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابنا هذا. على أنه قد يمكن من كان به أدنى مُسكةٍ من علم الفلسفة أن يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذي رسمنا به الغمّ في أول هذا الكلام، إلا أنا نحن ندع ذلك ونتجاوزه إلى ما هو المطلوب بهذا الكتاب.

[١٠٤] فأقول: إنه لما كان الغم يكدّر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسد حق لنا أن نحتال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن. وذلك يكون من وجهين، أحدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لئلا يحدث أو يكون ما يحدث أقل ما يمكن، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إما كله وإما أكثر ما يمكن منه والتقدم بالتحفظ لئلا يحدث أو لِيقلَّ أو يضعف ما يحدث منه، وذلك يكون بتأمّل هذه المعاني التي أنا ذاكرها.

[١٠٥] أقول: إنه لما كانت المادة التي منها تتولد المغموم إنما هي فقد المحبوبات، ولم يمكن أن لا تُفْقَد هذه المحبوبات لتداول الناس لها وكرور الكون والفساد عليها، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدهم غما من كانت محبوباته أكثر عددا وكان لها أشدّ حبًّا، وأقل الناس غما من كانت حاله بالضد من ذلك. فقد ينبغي إذًا للعاقل أن يقطع موادَّ الغموم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب فقدها غما، ولا يغتر وينخدع بما معها - ما دامت موجودة - من الحلاوة، بل يتذكر ويتصور المرارة المُجَرَّعَة عند فقدها

[١٠٦] فإن قال قائل إن من توقّى اتخاذ المحبوبات واقتناءها خوفًا من الغمّ عند فقدها فقد استعجل غمًا، قيل له إنه وإن كان هذا المتوقِّي المحترس قد استعجل غمًا فليس ما استعجله بمساوٍ لما خاف الوقوعَ فيه منه. وذلك أنه ليس اغتمام مَن ولد له كاغتمام من أُصيب بولده هذا إن كان الرجل ممّن يغتمُّ بأن لا يكون له ولدٌ فضلاً عن غيره ممن لا يبالي ولا يعبأ بذلك ولا يغتمُّ له بتّةً ولا غمُّ من لا معشوق له كغمّ مَن فقد معشوقه.

[107] Anlatıldığına göre filozoflardan birine, "Keşke bir çocuğun olsaydı" denilince filozof, "Ben bedenimi ve ruhumu ıslah etmek için bu kadar üzüntü ve sıkıntıya katlandığım halde başaramıyorum; bir de buna başkasını mı ilave edeyim?" demiştir. Akıllı bir kadından dinledim, diyordu ki çocuğu-5 nun başına gelen bir felaketten dolayı yanıp yakılan bir kadını gördüm, çocuğum olur da aynı acıyı bir daha yaşarım korkusuyla kocasına yaklaşmıyordu.

[108] Sevilenin varlığı insan tabiatına uygun, kaybı ise ona aykırıdır. Bu yüzden sevdiğinin kaybından duyduğu acı, varlığının verdiği hazza baskındır. Bu yüzdendir ki, insan uzun süre sağlıklı yaşadığı halde sağlığın verdiği mut-10 luluğun farkında değildir. Fakat bazı organlarında hastalık ortaya çıkınca büyük acı duyar. İnsan açısından bütün sevilenler de böyledir; uzun süre birlikte olup sohbet ettiği kimselerin yaşadıkları sürece verdikleri mutluluk düşük düzeyde hissedilir; kayıpları ise şiddetli üzüntüye yol açar. Nitekim uzun yıllar karısı ve çocuğuyla mutlu bir hayat yaşayan kimsenin, onları kaybettiğinde 15 duyduğu bir günlük, hatta bir saatlik acı, ömür boyu duyduğu hazdan daha fazladır. Bunun nedeni, insan tabiatı ömür boyu süren bu mutluluğu kendisine gerekli bir hak olarak görmesi, hatta bunu hakkından az saymasıdır. Zira insan tabiatı daima bulunduğu hali, sahip olması gerekenden daha az bulur; daha fazlasını ister; onun hazza olan sevgi ve iştiyakı sonsuz ve sınırsızdır.

20 [109] Durum böyle olunca, yani sevilenlerin varlığından haz duyma, mutlu olma zayıf, silik ve pek farkına varılmayan bir duygu; onların kaybı ise çokça acı veren, yakıp kavuran bir hal olduğuna göre, üzüntü ve ızdıraba neden olan bu kötü sonucu yok etmek veya etkisini azaltmak için tamamen zihnimizden atıp ondan kurtulmak tek çıkar yoldur. Bu konuda ulaşılacak 25 en yüksek mertebe ve üzüntünün kaynağını kurutacak en etkili çözüm işte budur.

[110] Bundan sonra ise insan sevdiklerini nasıl olsa bir gün kaybedeceğini düşünüp onu hayalinde canlandırmalı ve zihnine yerleştirmelidir. Ayrıca sevdikleri için hayatının devamının imkânsız olduğunu bilmelidir.

[١٠٧] وقد حُكي عن بعض الفلاسفة أنه قيل له لو اتّخذت ولداً. فقال إني من السعي في إصلاح جسدي هذا ونفسي هذه في مؤنٍ وغمومٍ لا قِوامَ لي بها، فكيف أضُمّ وأقرِن إليها مثلها؟ وسمعت مرأةً عاقلةً تقول إنها عاينت يوماً مرأةً شديدة التحرق على ولدٍ لها أصيبت به وأنها توقت الدنوَّ من زوجها خوفا من أن ترزق ولدا تُبْلَى فيه بمثل بلائها.

[١٠٨] ومن أجل أن وجود المحبوب موافق ملائم للطبيعة وفقده مخالف منافر لها صارت تحس مِنْ ألم فقد المحبوب ما لا تحس من لذة وجوده. ولذلك صار الإنسان يكون صحيحا مدة طويلة فلا يحس لصحته بلذة، فإن اعتل بعض أعضائه أحس على المكان فيه بألم شديد. وكذلك تصير المحبوبات كلها عند الإنسان - إذا وجدها أو طالت صحبتها له - في سقوط لذة وجودها عنه ما دامت موجودة له وحصول شدة ألم فقدها عليه إذا فقدها ومن أجل هذا لو أن رجلا استمتع دهرا طويلا بأهل وولد ثم بُلِيَ بفقدهما لأحس من التألم في يوم واحد وساعة واحدة ما يفضل ويأتي على لذة إمتاعه كان بهما، وذلك أن الطبيعة تحسب وتعد ذلك الاستمتاع الطويل كله حقا واجبا لها، بل تعده دون حقها. وذلك أنها لا تخلو في تلك الحالة أيضا من استقلال ما هي فيه الزيادة منه دائما بلا نهاية حبا منها للذة واشتياقا إليها.

[١٠٩] وإذا كان الأمر على هذا - أعني أن يكون التلذذ والاستمتاع بالمحبوبات في حال وجودها مُعْوِزًا مُنْطَمِسًا مستقلًّا مغفَلًا، والحزن والتحرّق والتلظّي عند فقدها متبينا مستكثرًا مُؤْلِمًا مُتْلِفًا - فما الرأي إلا طرحها بتّة أو الاستقلال منها لتُعدمَ أو تُقلّ عواقبها الرديئة الجالبة للغموم المؤذية المضنية. فهذه أعلى المراتب في هذا الباب وأحمسها لمواد الغموم.

[١١٠] ويتلوه في ذلك أن يتمثل الرجل ويتصور فَقْدَ محبوباته ويقيمها في نفسه ووهمه ويعلم أنها ليس مما يمكن أن تبقى وتدوم بحالها،

Bunu hatırından hiç çıkarmayarak olayın gerçekleşeceği güne karşı irade ve kararlılığını güçlendirmelidir. Bu, gelecek belâ ve sıkıntıların etkisini azaltmak ve iradeyi güçlendirmek için yapılan bir eğitimdir. Çünkü insan, sevdikleri henüz mevcut iken, alışkanlık nedeniyle onların hayatıyla pek fazla ilgilenmez. Fakat musibetler gelmeden önce o manzarayı zihninde canlandırmayı itiyat haline getirip çokça tekrarlarsa o an geldiğinde fazla üzülmez. Bu hususu şair şöyle dile getirmiştir:

Önceden düşünür tedbirli insan, başına gelecek musibetleri

Ansızın gelmesi korkutmaz onu, zaten düşünmüştür olacakları

İşin sonu neye varacağını, görür, öne alır son olanları.

[111] Eğer bu insan hazza düşkün ve nefsânî isteklere aşırı derecede meyilli ise ve söz konusu bu iki yöntemi kullanma hususunda kendine güveni de yoksa, o kimse için tek çıkar yol, sevdikleri arasından birini seçip onu vazgeçilmez biri olarak kabul etmesidir. Neticede onlardan birinin kaybı halinde onun yerine bunu koyar. Böylece sevdiğinin kaybından aşırı üzüntüye kapılmaması mümkün olur.

[112] İşte bunlar üzüntünün meydana gelmemesi için alınması gereken önlemlerin bir özetidir. Şimdi biz, meydana gelen üzüntünün ortadan kaldırılması veya azaltılmasını sağlayacak hususlardan söz edeceğiz.

[113] Deriz ki, akıllı bir kimse bu âlemdeki oluş ve bozuluşun ortaya koyduğu olaylar üzerinde düşünüp araştırırsa, onun esasının değişim ve dönüşüm olduğunu, hiçbir şeyin sabit değil sürekli aktığını görür. Hatta hepsinin bozulup dağılan türden olduğunu anlar. O halde onda bulunmayan şeyi çoğaltmaması, gözünde büyütüp de hayal kırıklığına uğramaması gerekir. Aksine, yaşadığı süreyi bir lütuf, istifade ettiği kadarını da bir kazanç saymalıdır. Zira nasıl olsa yok olup gidecektir. Öyleyse oluşup meydana gelişini gözünde büyütmemeli, çünkü bozuluşa uğraması kaçınılmazdır. Onun bâki kalmasını isteyen kimse imkânsızı istemiş olur. Böyle bir istekte bulunan ise kendisine üzüntüyü davet etmiş, aklî olandan nefsânî olana yönelmiş olur.

ولا يخلو مِن تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها وتصحيح العزم وشدة الجَلَدِ متى حدث ذلك بها. فإن ذلك تمرين وتدريج ورياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب لقلة ما كان من اعتياده وثقته وركونه إلى بقاء محبوباته في حال وجودها ولكثرة ما مثل للنفس وعودها وآنسها بتصور المصائب قبل حدوثها. وفي مثل هذا المعنى يقول الشاعر:

يصوِّر ذو الحزم في نفسه ... مصائبَه قبل أن تنزلا

فإن نزلت بغتةً لم تُرِعْهُ ... لِما كان في نفسه مَثَّلا

رَأى الأمر يُفضي إلى آخِرٍ فصيّرَ آخِرَه أوّلا

[١١١] فإن كان هذا الإنسان في غاية الفشالة ومُفرطَ الميل مع الهوى واللذة ولا يثق من نفسه باستعمال شيء من هذين البابين فليس إلا أن يحتال أن ينفرد من محبوباته بواحدة ينزِّلها منزلة ما لا بد منه وما ليس غيره، بل يَقْرِنُ إليها ويتخذ منها ما ينوب - أو يقارب أن ينوب - عن مفقود إن فقد منها، فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرط حزنه واغتمامه بأيٍّ واحد فُقد منها.

[١١٢] فهذه جملة يحترس به من كون الغم ووقوعه. فأما ما يدفع به أو يُقلِّل منه إذا كان ووقع فإنا قائلون فيه منذ الآن.

[١١٣] فنقول: إن العاقل إذا تفقَّد ونظر فيما يَعْتَوِره الكونُ والفسادُ من هذا العالم ورأى أن عنصرها عنصرٌ مستحيل منحلّ سيّال لا ثباتَ لشيءٍ منه ولا دَوامَ له بالشخصية، بل كلها زائل داثر مستحيل فاسد مضمحلّ، فلا ينبغي أن يَستكثر ويَستظعم ويستفظع ما سُلب منه وفُجع به منها، بل يجب عليه أن يَعُدَّ مُدَّةَ بقائها له فضلاً، وما استمتع به من ذلك رِبحاً، إذ كان فناؤها وزوالها كائناً لا محالة، ولا يَعظم ويَكبر ذلك عليه وقتَ كونه إذ كان شيئاً لا بد أن يَعرض فيها. فإنه متى أحبَّ دوام بقائها فقد رام ما لا يمكن وجودهُ لها، ومن أحب ما لا يمكن وجوده كان جالباً بذلك الغمَّ إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه.

[114] Şu da var ki, hayatın devamı için zorunlu olmayan şeylerin yitirilmesi, uzun süren üzüntü ve kedere sebep olmaz. Zira kaybedilenin yerine hemen onu teselli edecek ve unutturacak başka bir şey geçer. Böylece hayat o musibetten önceki normal duruma döner. Biz, başlarına büyük belalar gelen nice insanlar gördük; onlar önceki hayatlarına tekrar dönerek mutlu bir ömür sürmüşlerdir. Bu yüzden musibeti yaşayan akıllı kimse normal hayata dönmek için kendisine telkin ve teşvikte bulunmalı ve mümkün olan en kısa zamanda o halden kurtulmak için kendisini başka şeyle meşgul edip oyalamalıdır.

[115] Bu konuda bir başka husus, o akıllı kişinin kendisi gibi bela ve sıkıntı çekenlerin çokluğunu, hatta neredeyse başına bir musibet gelmeyen kimsenin bulunmadığını düşünmesi ve onların şimdiki durumunu hatırlaması, yaşadıkları sıkıntıya karşı kendilerini hangi yollarla teselli edip moral bulduklarını düşünmesi de üzüntüyü hafifleten sebeplerdir.

[116] Mademki en çok üzülen insanlar, sayıca sevdikleri en çok olan ve onları en çok sevenlerdir; öyleyse sevdiklerinden birini kaybeden, aynı ölçüde bir üzüntüsünü yitirmiş olur. Hatta ileride sevdiğinin başına bir şey geleceği korkusu ve tasasını çekmekten kurtulduğu için ruhen rahatlar. Bundan sonra meydana geleceklere karşı da dayanıklılık ve kararlılık kazanmış olur. O halde nefsi pek hoş karşılamasa da sevdiğini kaybetmek ona yarar sağlamış, tadı acı bile olsa huzur getirmiştir. Bu hususu ifade etmek üzere şair der ki:

Biz seni yitirince ey efendimiz! // Hüzün mağarasıdır bizim yerimiz

Senin kaybın bizlere yarar getirir // Her türlü üzüntüden artık eminiz.

[117] Aklının gereklerine uyup nefsinin isteklerinden uzak duran ve üzüntü karşısında kendisine hâkim olan kimsenin izleyeceği tek yol vardır. O da şudur: Kâmil akıl sahibi kendisine zararlı olan bir halde kalmayı tercih etmez. Bundan dolayı derhal kendisi için üzüntü sebebi olan şey üzerinde araştırma yapar. Eğer ortadan kaldırılması imkân dâhilindeyse, üzülecek yerde o sebebi giderecek çareler üzerinde düşünür. Şayet buna imkân yoksa, dikkatini başka yöne çevirerek onu unutmaya ve düşüncesinden atmaya çalışır.

[١١٤] وأيضاً فإن فقد الأشياء التي ليست بأضطرازية في بقاء الحياة ليس يدوم له الغمُّ بها والحزنُ عليها، لكن يسرع منها البديل وعنها النائب ويُعقب ذلك السلوةَ عنها والنسيان لها، فترجع العيشةُ وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المُصيبة. فكم رأينا ممن أُصيب بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل مُصابه ملتذاً بعيشه مغتبطاً بحاله. فلذلك ينبغي للعاقل أن يذكِّر النفس في حال المُصيبة بما تَؤُول وترجع إليه من هذه الحالة ويعرضه عليها ويشوّقها إليه ويجتلب ما يَشغل ويُلهي أكثر ما يمكن ليسرع الخروج منها إلى هذه الحالة. ٥

[١١٥] وأيضًا فإنّ تذكُّرَه كثرةَ المشاركين له في المصائب وأنه لا يكاد يَعْرَى منها أحدٌ وتذكُّرَ حالاتهم بعدُ وأبواب سلوتهم وحالاته وسلوا ته نفسه عن مصائب إن كانت تقدَّمت له مما يخفِّف ويسكِّن من عادية الغم. ١٠

[١١٦] وأيضاً فإنه إن كان أكثرُ الناس وأشدُّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشدَّ حُباً فإنه ليس من واحدٍ يفقد منها إلا وفقد من الغم على مقداره، بل يُريح نفسه من همٍ دائمٍ وخوفٍ عليه منتظرٍ، ويحدث له وجرة وجَلَد على ما يحدث منها بعدُ، فقد جرَّ فقدُها نفعاً وإن كان الهوى لذلك كارهاً، فاكتسب راحةً وإن كان متذوقها مُرًا وفي مثل هذه المعاني يقول الشاعر: ١٥

لَعمرِي لَئِن كنّا فَقَدناكَ سيّداً وكهفاً له طالَ التَحزُّنُ والهَلَع

لقد جَرَّ نفعاً فَقْدُنا لك أنّنا أَمِنّا على كلِّ الرَزايا من الجَزَع

[١١٧] فأما ما يعتصم به المؤثر لاتباع ما يدعوه إليه عقله وتجنُّب ما يدعوه إليه هواه، التامُّ الملكةِ والضابطُ لنفسه من الغم فواحدة، وهي أن العاقل الكامل لا يختار المُقام على حالةٍ تضرُّه، ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر في سبب الغم الوارد عليه. فإن كان ممّا يمكن دفعه وإزالتهُ جعل بدل الاغتمام فكراً في الحيلة لدفع ذلك السبب وإزالته، وإن كان ذلك فيه أخذ على المكان في التلهِّي عنه والتناسي له وعَمِلَ في محوه عن فكره وإخراجه عن نفسه. ٢٠

[118] O bu durumda iken üzüntüsünün devamını isteyen akıl değil nefistir. Çünkü akıl, erken olsun geç olsun, faydalı olandan başkasını istemez. Hâlbuki üzüntünün yararı şöyle dursun, gerek şimdi gerekse ileride zararlı olacaktır. Öyleyse o kimse yani kâmil akla sahip olan adam, sadece aklın gereğini yapar. Belli bir sebep ve makul bir özür olmadıkça da konumunu değiştirmez. Ve kendisini bunun dışında hareket etmeye sevk ettiğinde nefsine boyun eğmez.

Onüçüncü Bölüm

Açgözlülük Üzerine

[119] Açgözlülük ve oburluk sonradan acı ve zarar veren anormal bir durumdur. Bunlar sadece insanların o kimseyi düşük ve bayağı görmelerine değil, aynı zamanda sindirim bozukluğuna, sindirim bozukluğu ise çok kötü hastalıklara neden olur. Açgözlülük şehevî nefsin güçlü olmasından kaynaklanır; buna akıl körlüğü de eklenince –ki o hayâsızlıktır- açgözlülük iyiden iyiye kendini gösterir. Bu da bir çeşit nefsin isteğine boyun eğme anlamına gelir. Yemekten alınan hazzı düşünmek tekrar yemek yemeye sevk eder.

[120] Bana söylendiğine göre bir gün açgözlülerden bir adam çeşitli yemeklerle donatılmış bir sofraya oturup büyük bir iştahla yer; tıka basa doyunca artık yiyemez hale gelir ve ağlamaya başlar. Neden ağladığı sorulunca, önündeki yemekleri artık yiyemediği için ağladığını söyler.

[121] Bir gün Bağdat'ta (*Medînetü's-selâm*) yanımdaki biriyle bize takdim edilen yaş hurmadan yiyorduk. Ben yeteri kadar yedikten sonra çekildim, fakat o, neredeyse hepsini yiyip bitirecek kadar devam etti. Önümüzdeki tabak kaldırılırken gözünün hâlâ tabakta olduğunu gördüm. Tıka basa yiyip çekildikten sonra dedim ki, "Karnın ve gözün doydu mu?" O şöyle cevap verdi: "Keşke yemekten önceki halimde olsam da bu tabak önüme şimdi konsaydı." Ben de ona, "Şu halde bile iştahın verdiği dayanılmaz acı hala dinmediyse, şu anda aşırı tokluğun üzerine çöken ağırlığındansa, mideni tıka basa doldurmadan önce kalksan da rahat etseydin, çünkü hazımsızlığın ne gibi hastalıklara yol açacağını bilmiyorsun. O zaman duyduğun acı, aldığın şimdiki hazlardan katbekat fazla olacaktır" dedim. Benim bu söylediklerimin onun üzerinde etkili olduğunu gördüm.

[١١٨] وذلك أن الذي يدعوه إلى المُقام على الاغتمام في هذه الحالة الهوى لا العقل، إذ العقل لا يدعو إلا إلى ما جلب نفعاً عاجلاً وآجلاً، وكان الاغتمام مما لا دَرَكَ فيه بتةً ولا عائدةَ منه بل فيه ضررٌ عاجل يؤدّي إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون نافعاً. وهو أعني الرجل العاقل الكامل لا يتّبع إلا ما دعاه إليه العقل ولا يُقيم إلا على ما أُطلق له المقامُ عليه لسببٍ وعذرٍ واضح، ولا يتبع الهوى ولا ينقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك. ٥

الفصل الثالث عشر

في الشَرَه

[١١٩] إن الشَرَه والنَّهم من العوارض الرديئة العائدة من بَعدُ بالألم والمضرّة وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان استنقاص الناس له واسترذالهم إياه فقط، ولكن يطرحه مع ذلك في سوء الهضم، ومن سوء الهضم إلى ضروب من الأمراض الرديئة جداً. ويتولد عن قوة النفس الشهوانية، وإذا انضمّ إليها وساعدها عَمَى النفس الناطقة الذي هو قلة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً. وهو أيضاً ضربٌ من أتباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه تصورُّ استلذاذ طعم المتطعِّم. ١٠

[١٢٠] ولقد بلغني أن رجلاً من أهل الشره أقبل يوماً على ضروب من الطعام بنهم وشره شديد، حتى إذا تضلع وتملأ منها لم يمكنه معه تناول شيء بتّةً، فأخذ يبكي فسُئِلَ عن سبب بكائه، فقال إن ذلك لأنه زعم لا يقدر على أكل شيء ممّا هو بين يديه. ١٥

[١٢١] وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معي من رَطبٍ كثير كان بين أيدينا، فأمسكت بعد تناولي منه مقداراً معتدلاً، وأمعن هو حتى قارب أن يأتي على جميعه. فسألته بعد امتلائه منه وإمساكه عنه وذلك أنّي رأيته محدقاً نحو ما رُفع من بين أيدينا منه هل انتهت نفسه وسكنت شهوتهُ؟ فقال ما كنت أُحب إلا أن أكون بحالتي الأولى ويكون هذا الطبق إنما قُدِّمَ إلينا الآن. فقلت له فإذا كان ألمُ حِسِّ الاشتهاء ومضضه لم يسقط عنك ولا في هذه الحال فما كان الصواب إلا الإمساك قبل التملي لتُريح النفس ممّا أنت فيه الآن من الثِقَل والتمدُّد بالتملي، وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء الهضم الذي يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألّمُك به أكثر من التذاذك بما تناولته أضعافاً كثيرةً. فرأيته قد فهم معنى هذا الكلام وبَجَّع فيه وبلغ إليه. ٢٠ ٢٥

[122] Hayatıma yemin olsun ki, felsefe eğitimi almayanlar için bu ve benzeri konuşmalar, felsefedeki mantıkî delillerden çok daha fazla ikna edicidir. Çünkü aklın yanı başındaki nefsânî istekler akla nispetle beden için âlet ve edevât durumundadır ve aklın bu âleme ait bilgileri elde etmesi, şehevî nefsin yeterinden fazla beslenmesine engel olması için gereklidir. Zira akıl, yaratılışta beslenmeden amacın haz almak değil, hayatın devamını sağlamak olduğunu bilir.

[123] Bir filozoftan nakledildiğine göre o, eğitim görmeyen bir gençle birlikte yemek yemiş. O genç filozofun az yediğini görünce şaşkınlığını gizlemeyerek demiş ki: "Senin gibi az yemek yesem bence yaşamaya değmezdi." Bunun üzerine filozof, "Evet yavrum, ben yaşamak için yiyorum, sen ise sadece yemek için yaşıyorsun" demiş. Kendi anlayışına göre tıka basa yemek ve fazla beslenmekte sakınca görmeyenin bu düşüncesi, bizim biraz önce anlattığımız haz ve elem arasında bulunması gereken denge fikriyle bertaraf edilebilir.

[124] Ayrıca deriz ki, mademki lezzetli yemek yiyince kimse bir gün buna son vermek durumunda kalacaktır, öyleyse bir kötü sonuçla karşılaşmadan önce son vermesi akıllıya düşen bir görevdir. Bunu yapmayacak olursa hiçbir şey kazanamaz, bilakis kaybeder. Kaybetmesi, kendisini hastalık ve elemle yüz yüze kalacak olmasıdır. Nasıl olsa bir gün haz aldığı yemekten ayrılacak olması da kazanmadığı anlamına gelmektedir. Bir kimse bundan sapacak veya aksi yöne yönelecek olsa bilsin ki aklını nefsinin isteğine bırakmıştır. Dahası açgözlülüğün aşırı tamahkârlık ve çılgınlık yönü de vardır; ihmal edilecek olursa güçlenir ve ruhun ondan alınıp bastırılırsa gün geçtikçe zayıflar, nihayet tamamen ortadan kalkar. Nitekim şair der ki:

Açlığa alışmak zenginliktir bilesin // Toklığa alışmaksa açlığını arttırır.

[١٢٢] ولعمري إن هذا الكلام ونحوه يُقنِع مَن لم يكن مرتاضاً برياضات الفلسفة أكثر ممّا تُقنع الحجج المبينةُ على الأصول الفلسفية. وذلك أن المعتقد أن النفس الشهوانية إنما قُرنت إلى الناطقة لتنال هذا الجسد الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة أداة أو آلة ما يبقى به مدّة اكتساب النفس الناطقة المعرفة بهذا العالم، يقمع
٥ النفس الشهوانية ويمنعها من الإصابة من الغذاء فوق الكفاف، إذ كان يرى أن الغرض والقصد بالأغتذاء في الخلقة ليس للأتذاذ بل للبقاء الذي لا يمكن أن يكون إلا به.

[١٢٣] وذلك كما حُكي عن بعض الفلاسفة أنه كان يأكل مع بعض الأحداث ممن لا رياضة له، فاستقلّ ذلك الحدث أكل الفيلسوف ويتعجب منه وقال له في
١٠ بعض كلامه لو كان زَرَدي من الغذاء مثل زَرَدك لم أُبالِ أن لا أعيش. فقال له الفيلسوف أجل يا بني، أنا آكل لأبقى وأنت تُريد أن تبقى لتأكل. وأما من لا يرى أن عليه من التملّي والاستكثار من الغذاء بأساً في مذهبه ورأيه فإنما ينبغي أن يُدفَع عن ذلك بالكلام في الموازنة للذّة المُصابة من ذلك بالألم المُعقِبِ لها كما ذكرنا قُبيل.

[١٢٤] ونقول أيضاً: إنه إذا كان انقطاع الطعم المستلذ عن المتطعِّم مما لا بد
١٥ منه، فقد ينبغي للعاقل أن يقدِّم ذلك قبل الحال التي لا يأمن معها عاقبةً رديئةً. وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خَسِرَ ولم يربح. أما خُسرانه فتعريض النفس للألم والسقم، وأما أنه لم يربح فلأن مَضَض انقطاع لذة المتطعم عنه قائمٌ على حال، فمتى انحرف عن هذا أو مال إلى ضدّه فليعلم أنه قد ترك عقله لهواه. وأيضاً فإن للشَرَه والنهم ضراوةً واستكلاباً شديداً، ومتى أُهمل وأُمرج قَوِيَ ذلك منه وعَسُرَ
٢٠ نزوع النفس عنه. ومتى رُدع وقُمع وَهَن وذَبُل وضعف على الأيام حتى يُفقد البتّة. قافل الشاعر:

وعادة الجُوع فأعلم عِصمَةٌ وغنىً   وقد تَزيدُك جوعاً عادةُ الشِبَع

On Dördüncü Bölüm

Sarhoşluk Üzerine

[125] Sürekli ve arada bir içilen içki, içeni birçok belaya, felaket ve hastalığa sürükleyen anormal durumlardan biridir. Alkol bağımlısı olan kimse kalp sektesi, nefes darlığı, âni ölüme neden olan kalbin iç kısmının dolması, beyin damarlarının çatlaması gibi hastalıklara yakalanma, kuyu ve derin çukurlara düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Daha sonra ateşli humma, iç ve temel organlarda tahribat, parkinson, özellikle bünyesi zayıf olanlarda felç hastalığına neden olur.

[126] Bütün bunlara ilave olarak aklın ve utanma duygusunun yok olmasına; dinî ve dünyevî konulardaki önemli akitleri idrakten yoksun kalmasına yol açar. Öyle ki sarhoş, bu konularda düşündükleriyle ilgilenemez ve hiçbirini gerçekleştiremez. Bu hususu şair şöyle dile getirir:

Öğleyin içmeyi alışkanlık haline getirirsen // Akşam sarhoş yatar, sabah mahmur kalkarsan

Senden bir karış uzakta olsa bile // İyiliklere nasıl ulaşır, nasıl yaparsın?

[127] Hülâsa içki, nefsânî isteklerin en büyük tahrikçisi ve akıl için en büyük tehlikedir. Zira içki öfke ve şehvet güçlerini destekler, doğrudan isteklerine kavuşmak için onları takviye eder. Dahası aklı zayıflatır, gücünü pasifleştirir. Öyle ki, artık akıl etraflıca düşünüp araştırma yapmadan çabucak karar verir hale gelir ve kararı tam kesinleşmeden icraata geçer. Böylece aklın, nefsin isteklerine boyun eğmesi kolaylaşır, neredeyse onun isteklerine hiç karşı koyamaz. İşte bu durum akıldan ayrılıp hayvanlığa katılmak demektir.

[128] Bu nedenle akıllı kimsenin, en değerli ve en nefis gerdanlığını çalmak isteyenlerden sakındığı gibi içkiden korunması, [kullanmak istediğinde ise] burada belirtildiği gibi yerli yerinde kullanması gerekir. Şayet bir miktar içecekse zihni yorgunluk ve sıkıntısını gidermek için içmeli, bunu yaparken amacı zevk almak ve nefsin isteğini yerine getirmek olmamalı, aksine vücudun dengesini bozacak olan zihin yorgunluğunu ve sıkıntıyı azaltmak için kullanmalıdır. Bu ve benzeri durumlarda, bizim nefsânî isteklerin bastırılmasına ilişkin açıklamamızı hatırlamalıdır.

الفصل الرابع عشر

في السُكر

[١٢٥] إن إدمان السُكر ومواترته أحد العوارض الرديئة المؤدِّية بصاحبها إلى المهالك والبلايا والأسقام الجمّة. وذلك أن المُفرط في السُكر مُشرِفٌ في وقته على السكتة والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأةً، وعلى انفجار الشرايين التي في الدماغ وعلى التردّي والسقوط في الأغوار والآبار، ومِن بعدُ فعلى الحُميَّات الحارة والأورام الدموية والصفراوية في الأحشاء والأعضاء الرئيسية وعلى الرعشة والفالج لا سِيَّما إن كان ضعيف العَصَب.

[١٢٦] هذا إلى سائر ما يجلب على صاحبه من فقد العقل وهتك الستر وإظهار السر والقعود به عن إدراك جل المطالب الدينية والدنيائية، حتى إنه لا يكاد يتعلق منها بمأمولٍ ولا يبلغ منها حُظوةً، بل لا يزال منها منحطّاً متسفّلاً. وفي مثاله يقول الشاعر:

متى تَدرِكُ الخيراتِ أو تستطيعُها ... ولو كانتِ الخيراتُ منك على شِبرِ

إذا بِتَّ سَكراناً وأصبحتَ مُثقّلاً ... خماراً وعاودَّت الشرابَ مع الظُهرِ

[١٢٧] وبالجملة فإن الشراب من أعظم موادِّ الهوى وأعظم آفات العقل، وذلك أنه يقوّي النفسين - أعني الشهوانية والغضبية - ويشحذ قواهما حتى يطالباه بالمبادرة إلى ما يُحبانه مطالبةً قويةً حثيثةً، ويوهن النفس الناطقة ويبلِّد قواها حتى لا تكاد تستقصي الفكر والروية بل تُسرِع العزيمةَ وتُطلق الأفعال قبل إحكام الصريمة، ويسهل ويسلِّس انقيادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد تُمانعها ولا تتأبَّى عليها، وهذه مفارقة النطق والدخول في البهيمية.

[١٢٨] ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يتوقّاه ويحله هذا المحل وينزله هذه المنزلة ويحذره حذر مَن يروم سَلبَ أفضل عقده وأنفَسها. فإن نال منه شيئاً ما ففي حال كَظِّ الفكر والهم له وغموظهما إياه، وعلى أن لا يكون قصدُه وغرضه فيه إيثار اللذة واتباعها في مطلوباتها، بل دفع الفضل منهما والسرف فيهما الذي لا يؤمن معه سوء الحال وفساد المزاج. وينبغي أن يتذكر في هذا الموضع وأمثاله ما بيّنّاه في باب قمع الهوى،

Onları burada tekrar etmemek için o genel ilkeler üzerinde düşünmelidir. Özellikle de bizim, aşırı derecede haz düşkünü olmanın, haz alma duygusunu azaltacağını ve hayatın devamı için onları zorunlu [ve sıradan] bir şey durumuna düşüreceğini hatırlamalıdır. Çünkü bu anlamda içki diğer zevklere daha baskındır. Öyle ki alkolik olan kimse alkolsüz bir hayat düşünemez. Onun ayık hali ise tasa ve endişelerle hayat geçireninki gibi zorlu bir hayattır.

[129] Ayrıca içkiye karşı aşırı istek açgözlülükte olduğundan daha az değil, aksine çok daha fazladır. Bundan dolayı onun takibi, eleştirilmesi ve kontrolü çok hızlı olmalıdır. Bazen sıkıntı ve kederden kurtulmaya, aşırı neşeye, atılganlık ve saldırıya ihtiyaç duyulduğunda şarap içilebilir. Ancak çok fazla düşünce, açık bir anlayış ve sağlam bir kararlılık gerektiren durumlarda içkiye yaklaşmamak ve ondan kaçınmak gerekir.

On Beşinci Bölüm
Cinsel İlişki Üzerine

[130] Aynı şekilde cinsel ilişki de nefsânî isteğin ve haz arzusunun sürüklediği anormal durumlardan biridir. Bu durum, sahibine çeşitli belalar ve kötü hastalıklar getirir. Bu ilişki görme gücünü zayıflatır, bedeni güçsüz ve halsiz bırakır, yaşlılığı ve çöküşü hızlandırır, beyne ve sinirlere zarar vererek güçsüz bırakır. Ayrıca burada anlatılması uzun sürecek daha başka birçok hastalığa sebep olur. Cinsel ilişkinin tahrik gücü diğer hazlar gibi, hatta onlardan daha güçlü ve daha kışkırtıcıdır. Nefsin cinsel ilişkiden aldığı yüksek hazzı çokça hatırlaması da bunun böyle olduğunu gösterir.

[131] Bununla birlikte fazla cinsel ilişki meni yatağının genişlemesine, oraya fazla kanın hücumuna, nihayet meni yatağında çok fazla meni oluşmasına yol açar. Bundan dolayı da cinsel ilişkiye karşı istek katbekat artar.

ويتصور تلك الجُمَلَ والجوامع والأصول لئلا يحتاج إلى إعادة ذكرها وتكريرها، ولا سيّما قولنا إن الإدمان والمثابرة على اللذات يُسقط الالتذاذ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطراري في بقاء الحياة، فإن هذا المعنى يكاد أن يكون في لذة السُكر أَوْكَدُ منه في سائر اللذات. وذلك أن السِكِّير يصير بحالةٍ لا يرى العيش إلا مع السكر، وتكون حالةَ صَحوة عنده كحالة مَن قد لزمته همومٌ اضطرارية.

[١٢٩] وأيضاً فإن ضراوة السُكر ليست بدون ضراوة الشره بل أكثر منه كثيراً، وبحسب ذلك ينبغي أن تكون سرعةُ تلاحُقه وشدة الزم والمنع منه. وقد يُحتاج إلى الشراب ضرورةً في دفع الهم وفي المواضع التي يَحتاج فيها إلى فضلٍ من الانبساط ومن الجُرأة والإقدام والتهور، وينبغي أن يُحذر ولا يقرب البتّة في المواضع التي يُحتاج فيها إلى فضل فكر وتبين وتثبت.

الفصل الخامس عشر
في الجماع

[١٣٠] إن هذا أيضاً أحد العوارض الرديئة التي يدعو إليها ويحمل عليها الهوى وإيثار اللذة الجالبةِ على صاحبها ضروب البلايا والأسقام الرديئة. وذلك أنه يضعف البصر ويهد البدن ويُخلِقه ويَسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويُضر بالدماغ والعصب ويسقط القوة ويوهنها، إلى أمراض أُخر كثيرة يطول ذكرها وله ضراوةٌ شديدة كضراوة سائر الملاذ بل أقوى وأشد منها بحسب ما تذكر النفس من فضل لذته عليها.

[١٣١] ومع ذلك فإن الإكثار من الباه يوسِّع أوعية المنِّي ويجلب إليها دماً كثيراً يكثر من أجل ذلك تولَّد المني فيها، فتزداد الشهوة له والشوق إليه وتتضاعف.

[132] Bunun tersi durumda ise beden özündeki aslî tazeliğini ve dinçliğini korur, zindeliği uzun süre devam eder, yaşlanması ve pörsümesi gecikir, meni yatağı daralır, meni biriktirmez. Böylece meni üretmesi azalır. cinsiyet organı uyanıp sertleşmez, şehvetten düşer ve o yöndeki aşırı istek ortadan kalkar.

[133] Bu nedenle akıllı kimsenin kendini kontrol edip engellemesi, bu isteğin baskın gelip onu aldatmaması için onunla mücadele etmesi gerekir. Aksi halde üstesinden gelinemeyek ve önlenemeyek bir durum ortaya çıkar. Bununla ilgili olarak bizim, nefsânî isteklerin kontrol altına alınması hususundaki anlattıklarımızı bütün yönleriyle hatırlaması gerekir. Özellikle açgözlülükle ilgili bölümde anlattığımız üzere, en üst derecede zevke ulaştıktan sonra bile şehvetin insanı hâlâ zevke teşvik edip kışkırttığını aklından çıkarmaması gerekir.

[134] Gerçekten de cinsel ilişkinin verdiği zevk, diğer zevk veren nesnelere nispetle daha güçlü ve belirgindir. Özellikle ihmal edilip eğitilmeyen nefsin -ki filozoflar ona "kontrol edilmeyen nefis" derler- cariyelerle fazla ilişkide bulunması, onu başkalarına ilgi duymaktan alıkoymaz.

[135] Onun bu yöndeki isteğinin sona kadar sürüp gitmesi imkânsız olduğuna göre, böyle bir adamın haz verici şeylerden zevk almayışının ateşiyle yanıp yakılmasını, haz verici sebepler ortada iken hazdan mahrum kalışının verdiği acıyla kıyaslaması gerekir. Bu mahrumiyet ya mal ve imkân darlığından ya da bünyenin zayıflığından kaynaklanmış olabilir. Çünkü şehvet duygusunun zevk alınan nesneden istediği ölçüde zevk alması imkânsızdır. Bu husus, açgözlülük bölümünde anlatılan iki adamın durumuna benzer.

[136] Durum böyle olduğuna göre doğru olan, fazla aşırıya kaçmadan ve olumsuzlukla karşılaşmadan önce bu konuda yapılması gerekeni yapmaktır. Bununla, gerekli sebepler mevcut olduğu halde haz alınan nesneden zevk alamama durumunu kastediyorum. Böylece şehvetin aşırı tahrikinin açacağı kötü sonuçlara karşı insan kendini güvenceye almış olur.

[١٣٢] وبالضد من ذلك فإن الإقلال منه والإمساك عنه يحفظ على الجسد الرطوبة الأصلية الخاصيّة بجوهر الأعضاء، فتطول مدة النشوء والنماء وتُبطئ الشيخوخة والجفاف والقحل والهرم وتضيق أوعيةُ المني ولا تستجلب المواد، فيقل تولد المني فيها ويضعف الانتشار ويتقلص الذَكَر وتسقط الشهوة وتعدم شدةُ حَثِّها ومطالبتها به.

[١٣٣] ولذلك ينبغي للعاقل أن يزم نفسه عنه ويمنعها منه ويجاهدها على ذلك لئلا تغرى به وتضرى عليه، فتصير إلى حالةٍ تعسر ولا يمكن صدّها عنه ومنعها منه. ويتذكر ويُخطر بباله جميع ما ذكرناه من زمَّ الهوى ومنعه، ولا سيّما ما ذكرناه في باب الشره من ثبوت مضض الشهوة ورمضها وحثها ومطالبتها مع النيل من المشتهي والبلوغ منه غاية ما في الوسع.

[١٣٤] وذلك أن هذا المعنى في اللذة المصابة بالجماع أوكد وأظهر منه في سائر اللذات لِما يتصور من فضل لذته على سائرها فالنفس - لاسيّما المهملة المُمْرَجَة الغير مؤدبة التي يسميها الفلسفة الغير مقموعة - لا يُسقط عنها الإدمان للباه شهوتها ولا الاستكثار من السراري الشوقَ والنزوعَ إلى غيرهن.

[١٣٥] ولأن ذلك ليس يمكن أن يتم بلا نهاية فلا بد أن يصلى بحر فقد الالتذاذ بالمشتهى ورمضائه، ويقاسي ويكابد ألم عَدَمه مع ثبوت الداعي إليه والباعث عليه، إما لِعَوَزٍ من المال والمُكْنَة وإما لضعفٍ وعجزٍ في الطبع والبنية، إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من المشتهي المقدار الذي تُطالب به الشهوة وتدعو إليه، كحالة الرجلين المذكورين في باب الشَرَه.

[١٣٦] وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلا تقديم هذا الأمر الذي لا بد منه ومن وقوعه ومقاساته - أعني فقد الالتذاذ بالمشتهي مع قيام الباعث عليه الداعي إليه - قبل الإفراط فيه والاستكثار منه، ليأمن عواقبه الرديئة ويزيح ضراوته واستكلابه وشدة حثه ومطالبته.

[137] Buna ilave olarak, cinsel ilişkiden alınan bu haz, bütün hazlar içinde terk edilmesi en öncelikli ve uygun olanıdır. Zira bu, yemek ve içmek gibi hayatın devamı için zorunlu olan bir şey değildir. Ayrıca açlık ve susuzluk gibi terkinde belirgin bir acı hissedilmez. O halde cinsel ilişkide aşırıya gitmek bedenin çöküşüne neden olur. Cinsel ilişkiyi tahrik edene teslim olmak ve onunla birlikte yürümek nefsânî isteğin baskın gelmesinden ve aklın pasifleşmesinden başka bir şeye hizmet etmez. Akıllı kimsenin yapması gereken, cinsel ilişkiden uzak durmak, tekelere, koçlara ve yaptığı hareketin sonucunu düşünmeyen diğer hayvanlara benzememektedir.

[138] Bir de şu var ki, çoğu insanların ve halkın bu ilişkiyi kötü ve çirkin görerek gizlemeleri, yaptıklarında ise gizlice yapmaları, bu işin akıl tarafından da kerih kabul edildiğini göstermektedir. Zira bunun çirkin bir fiil olduğu hususunda insanların görüş birliğine varması ya doğuştan gelen apaçık bir duygu ya da eğitim ve öğretimle ilgili bir durumdur. Bu iki şıktan hangisi olursa olsun bizatihi çirkin ve iğrenç bir fiil olması gerekir. Çünkü mantık yasalarına göre bütün insanların veya çoğunluğun ya da en bilgelerinin doğruluğu hakkında şüphe etmedikleri görüşler en güvenilir görüşlerdir.

[139] O halde biz, kötü ve çirkin bir şeyi yapma eğiliminde olmamalıyız; aksine o şeyi terk etmeliyiz. Yapmak zorunda kalırsak, utanarak ve kendimizi kınayarak onu imkân nispetinde en aza indirmeliyiz. Aksi halde aklı nefsânî isteklerin eline terk etmiş oluruz. Bunu yapan kimse, nefsine uyduğu ve onun isteklerine boyun eğdiği için akıllılar nezdinde hayvanlar gibidir. Hâlbuki yaptığının ne gibi sonuç doğuracağını akıl ona hatırlatıp engel olurken, hayvan, yaptıklarının sonucundan habersiz, herhangi bir engel ve uyarıcı olmaksızın doğasından geldiği gibi hareket eder.

[١٣٧] وأيضاً فإن هذه اللذة من أولى اللذات وأحقها بالاطِّراح. وذلك أنها ليست اضطراريةً في بقاء العيش كالطعام والشراب، وليس في تركها ألم ظاهر محسوس كألم الجوع والعطش، وفي الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهدِّه. فليس الانقياد للداعي إليها والمرور معه سوى غلبة الهوى وطموسه العقل الذي ٥ يحق على العاقل أن يأنف منه ويرفع نفسه عنه ولا يُشبه فيه الفحولةَ من التيوس ومن الثيران وسائر البهائم التي ليس معها رَوِيّة ولا نظر في عاقبة.

[١٣٨] وأيضاً فإن استقباح جلّ الناس وجمهورهم لهذا الشيء واستسماجهم له وإخفاءهم إياه وسترهم لما يؤتى منه يوجب أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة. وذلك أن اجتماع الناس على استسماجه لا يخلو أن يكون إما بنفس ١٠ الغريزة والبديهة وإما بالتعليم والتأديب، وعلى أي الوجهين كان فقد وجب أن يكون سَمِجاً رديئاً في نفسه. وذلك قد قيل في القوانين البرهانية إن الآراء التي ينبغي أن لا يُشَكّ في صحتها هي ما اجتمع عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحكمهم.

[١٣٩] وليس ينبغي لنا أن ننهمك في إتيان الشيء السمج القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتة، فإن كان لا بد منه فيكون الذي نأتي منه أقلَّ ما يمكن مع ١٥ الاستيحاء واللوم لأنفسنا عليه، وإلا كنا مائلين عن العقل إلى الهوى وتاركيه له. وصاحب هذه الحال أخسُّ عند العقلاء وأطوع للهوى من البهائم لإيثاره ما دعا إليه الهوى وانقياده له في ذلك مع إشراف العقل به على ما في ذلك عليه وزجره له، والبهيمة إنما تنقاد لِما في الطباع من غير زاجرٍ ولا مُشرفٍ بها على ما عليها فيه.

On Altıncı Bölüm

Bir Şeye Düşkün Olmak, Amaçsız Hareket ve Mezheb[in Bir Konudaki Görüşü] Üzerine

[140] Amaçsız hareketi ve bir şeye karşı düşkünlüğü terk etmek ve onlardan uzak durmak için yapılması gereken şey, tam bir kararlılıkla onları terk etmek, kötü bir hareket olduğunu bilmek ve yapmaktan utanmaktır. Ardından bunların amaçsız ve abes hareketler olduğunu hatırda tutmaktır. Öyle ki, bu durum, bir şeyi hatırlamak için parmağa bağlanan renkli iplik haline gelmelidir.

[141] Akıllı bir hükümdarla ilgili olarak şöyle bir şey anlatılır: Hükümdar vücudunda bir yerle, herhalde sakalıyla sürekli oynuyormuş. Hükümdarın yakınında bulunanlar ona sıkça hatırlatsalar da dalgınlıkla o bu hareketi tekrarlar dururmuş. Nihayet bir gün vezirlerden biri ona, "Ey hükümdar, akıllı bir insana yaraşır bir kararlılık gösterin de artık bundan vazgeçin" deyince, utancından yüzü kızarmış ve öfkelenmiş. Fakat o hareketi bir daha tekrarladığı görülmemiş.

[142] İmdi, bu adamın aklı öfke gücünü etkileyerek kendi şahsiyetini savunmaya geçmişse de sağlam iradesi ve aklı sayesinde bu hatırlatma ona dalgınlık halinde bile kuvvetli bir uyarıcı olmuştur. Hayatıma yemin ederim ki, akıl gücü ile şehvet gücü arasında şiddetli bir mücadele olduğunda, öfke gücü akla yardım etmek için yaratılmıştır. O halde akıllı kimsenin, şehvetin aklına ve düşüncesine baskın geleceğini gördüğü zaman onurunu korumak için öfkelenmesi gerekir. Böylece akla göre şehvetin ne kadar basit ve kerih olduğunu hatırlayarak şehvet gücünü kontrol altına alır ve akla boyun eğmesini sağlar.

[143] İlginç, hatta imkânsız olan bir şey var. Şöyle ki, güçlü uyarıcıya ve teşviklere rağmen kişinin şehevî arzulara karşı koyabildiği halde, önemli bir şehvet ve zevk vermemesine rağmen kendini tutkudan ve amaçsız hareketten kurtarması zordur. Bu konuda en çok ihtiyaç duyulan husus, hatırlamak ve uyanık olmaktır. Çünkü bu, çoğunlukla yanılma ve dalgınlık halinde ortaya çıkmaktadır.

الفصل السادس عشر

في الوَلَع والعَبَث والمذهب

[١٤٠] ليس يُحتاج في ترك هذين - أعني العبث والولع - والإضراب عنهما إلا إلى صحة العزم على تركهما والاستيحاء والأنف منهما، ثم أخذ النفس بتذكر ذلك في أوقات العبث والولع، حتى يكون ذلك العبث والولع نفسه عنده بمنزلة الرتيمة المذكِّرة.

[١٤١] وقد حُكى عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يوَلَعُ ويعبث بشيء من جسده - أحسبه لحيته - فطال ذلك منه وكثر قولُ مَن يقرب إليه له فيه، فكأن السهو والغفلة يأبيان إلا ردّه إليه. حتى قال بعض وزرائه ذات يوم يا أيها الملك جرِّد لهذا الأمر عزمةً من عزمات أولي العقل. فأحمر الملك واستشاط غضبا، ثم لم ير عائدا إلى شئ من ذلك البتة.

[١٤٢] فهذا الرجل أثارت نفسه الناطقة نفسه الغضبية بالحمية والأنف وصح العزم وتأكد في النفس الناطقة حتّى أثّر فيها أثرا قويا صار مذكِّرًا به ومُنَبِّهًا له عليه متى غفل عنه. ولعمري إن النفس الغضبية إنما جعلت لتستعين بها الناطقة على الشهوانية متى كانت شديدة النزاع قوية المجاذبة عسرة الانقياد. وإنه يحق على العاقل أن يغضب ويدخله الأنف والحمية متى رأى الشهوة تروم قهرَه وغلبته على رأيه وعقله، حتى يذلّها ويقمعها ويقفها على الكرة والصغار عند حكم العقل ويجبرها عليه.

[١٤٣] وإنه من العجب - بل مما لا يمكن بتّةً - أن يكون من يقدر على زمّ نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القوية يعسر عليه منعها من الولع والعبث وليس فيهما كبير شهوة ولا لذة. وأكثر ما يحتاج إليه في هذا الأمر التذكر والتيقظ لأنه إنما يكون في أكثر الأحوال مع السهو والغفلة.

[144] Mezhebin [fıkhî görüşüne] gelince, bunun aklî değil, keyfî ve gelişigüzel bir anlayış olduğunu açıklamaya ihtiyaç vardır. Bu nedenle biz bu konuda kısa ve özlü bir görüş ortaya koyacağız. Ben diyorum ki, temizlik ve arınmışlık konusunda göz önünde bulundurulması gereken ölçü [fıkhın başvurduğu] kıyas değil, duyulardır. Öyleyse bu konularda vehme ve kuruntuya göre değil, duyuların bildirdiğine göre hareket etmek gerekir. Buna göre duyunun necâset olarak algılamadığı şeye biz temiz deriz; pis ve kirli demediğine de temiz ve pak deriz.

[145] Biz bir şey hakkında temiz ve pak yargısına varırken ya dini, ya da o şeyin tiksinti verici oluşunu dikkate alırız. Dolayısıyla duyunun algılamadığı çok az necis ve kirlilik bize zarar vermez. Nitekim ayakları pisliğe ve kana değmiş olan sineklerin bir elbiseye konması sonucu o elbiseyle namaz kılınmasına din de cevaz vermektedir. Ve yine din, idrarla kirletildiğini bildiğimiz su, eğer akıp giden bir su ise onunla temizlik yapılmasına izin vermektedir. Aynı şekilde büyük olan durgun suya kan ve şarap damladığını bilsek de o su temiz sayılır ve o kirlilik bize zarar vermez. Çünkü duyularımızın tespit edemediği bir şeyi biz bilemeyiz; bilemediğimiz şeyden de çekinmemiz gerekmez. Korkup çekinmediğimiz bir şey bizim açımızdan asla kirli sayılmaz. O halde duyularla tespit edilemeyecek kadar az miktardaki pislik ve kirlilik bize zarar vermez. Artık onun üzerinde durmak ve onu hatırlamak gerekmez.

[146] Şayet biz, inceden inceye titiz bir şekilde, duyuya değil, vehme kapılarak temizlik arayacak olsak, bu durumda hiçbir zaman o temizliğe ulaşamayız. Çünkü kullandığımız suların insanlar tarafından kirletilmediğinden, onun içine yırtıcıların, sürüngenlerin, vahşi ve diğer hayvan leşlerinin, pislik ve gübrelerinin düşmediğinden emin olamayız. Hatta o sudan üzerimize ne kadar çok dökersek dökelim, yine de en son döktüğümüzün en pis ve en kirli olmadığından emin olamayız. Bu yüzden Allah, kullarının bu yolla temizlenmelerinin usulünü vaz etmiştir. Çünkü bunun ötesinde bir temizlik, kullarının güç ve imkânlarının dâhilinde değildir.

[١٤٤] فأمّا المذهب فإنّه ممّا يحتاج فيه إلى كلام يبين به أنه عرض هوائي لا عقلي، وسنقول في ذلك قولا وجيزا مختصرا. أقول: إن النظافة والطهارة إنما ينبغي أن تعتبر بالحواس لا بالقياس ويجري الأمر فيهما بحسب ما يبلغه الإحساس لا بحسب ما يبلغه الوهم. فما فات الحواس أن تدرك منه نجاسة سميناه طاهرا، وما فاتها أن تدرك منه قذرا سميناه نظيفا.

[١٤٥] ومن أجل أنا نقصد هذين ونريدهما - أعني الطهارة والنظافة - إما للدين وإما للتقذر، وليس يضرنا ولا في واحد من هذين المعنيين ما فاته الحواسّ قلة من الشيء النجس والشيء القذر - وذلك أن الدين قد أطلق الصلاة في الثوب الواحد الذي قد ماسّته أرجل الذِبّان الواقعة على الدم والعذرة. والتطهر بالماء الجاري ولو علمنا أنه ممّا يبال فيه، وبالراكد في البِركة العظيمة ولو علمنا أن فيه قطرة من دم أو خمر - وليس يضرنا ذلك في التقذر - وذلك أن ما فات حواسّنا لم نشعر به، وما لم نشعر به لم تخش أنفسنا منه، وما لم تخش أنفسنا منه فليس لتقذرنا معنى البتة - فليس يضرنا إذا الشيء النجس والقذر إذا كان مستغرقا فائتا لقلته، ولا ينبغي أن نفكر فيه ولا يخطر وجوده لنا على بال.

[١٤٦] وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق والتدقيق وجعلناه وهميا لا حسيا لم نجد سبيلا أبدا إلى شئ طاهر ولا شئ نظيف على هذا الحكم. وذلك أن الأمواه التي نستعملها ليس بمأمون عليها تقذيرُ الناس لها أو وقوعُ جيف السباع والهوام والوحش وسائر الحيوان وأزبالها وأذراقها فيها. فإن نحن استكثرنا من إفاضته وصبه علينا لم نأمن أن يكون الجزء الأخير هو الأقذر والأنجس. ولذلك ما وضع الله على العباد التطهر على هذه السبيل إذ كان ذلك مما ليس في وسعهم وقدرتهم.

[147] İşte vehme dayanan kirlilik anlayışı, öyle düşünenin hayatını çekilmez kılan hususlardandır. Çünkü o kimse, içinde kaybolmuş (gözükmeyen) bir pisliğin olmadığı bir besin bulmaktan emin olamaz. Bu işler bizim anlattığımız şekilde ise, o zaman mezhep sahibinin (fakîhin) savunacak bir delili kalmamış demektir. O halde akıllı bir kimsenin geçerli bir sebebi ve kendini destekleyecek bir delili olmaksızın görüş beyan etmesi ne kadar çirkin bir tutumdur. Çünkü bu, aklı bırakıp tamamen nefse tâbi olmak demektir.

On Yedinci Bölüm
Kazanma, Mal-Mülk Edinme ve Harcama Üzerine

[148] Bize özgü olan ve bizi diğer hayvanlardan üstün kılan akıl, bizim iyi yaşamamızı ve birbirimizle yardımlaşmamızı sağlar. Zira biz, hayvanların birbiriyle yardımlaştıklarına çok az rastlarız. Ayrıca, çoğunlukla iyi bir hayat sürmemizin karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmadan kaynaklandığını görürüz. Eğer böyle olmasaydı, güzel yaşantı hususunda hayvanlara karşı bir üstünlüğümüz olmazdı. Zira aklın gereği olarak bizim hayatımızı düzenleyen tam bir yardımlaşma ve dayanışma hayvanlarda olmadığı için insanlarda gördüğümüzün aksine, hayvanların çoğu, birinin yararı için güçlerini birleştirmezler.

[149] Mesela biz insanlardan bir kişi yer, giyinir, mesken sahibi olur ve güven içinde yaşar. Fakat o kişi bu işlerden sadece birini yapar. Çünkü eğer o bir çiftçi ise yapı ustası olamaz, yapı ustası ise dokumacı olması imkânsızdır; şayet dokumacı ise asker olamaz. Hülâsa, çölde tek başına yaşayan bir insan düşünecek olsan, onun yaşayabileceğini hayal edemezsin. Yaşasa bile, bütün ihtiyaçları karşılanan ve kendine yeterli olan birinin hayatı gibi iyi ve mutlu bir hayat değil, aksine vahşi hayvanlara özgü bir hayat olabilir. Çünkü o ortamda güzel ve huzurlu bir hayatı sağlayan yardımlaşma ve dayanışma mevcut değildir.

[150] Hâlbuki yardımlaşma ve dayanışmayı gerçekleştirmek üzere birçok insan bir araya geldiğinde iş ve mesai bölümü yaparlar. Böylece o topluluktan her biri en mükemmelini üretmek için gayret eder. Sonuçta her biri hem hizmet eden hem hizmeti alan hem çalışan hem de çalıştıran olarak iş görür. İşte hayat böyle güzelleşir ve herkes nimetten payını böylece tam alır. Toplumu oluşturan bireyler arasında derece ve başarı farkı büyük olsa bile, bu hiyerarşide konumuna göre ihtiyacı karşılanmayan kimse kalmaz.

[١٤٧] وهذا ممّا يبغض على المتقذر بالوهم عيشه إذ كان لا يصيب شيئا - يغتذي به وينقلب إليه - يأمن أن يكون فيه قذر مستغرق. وإن كانت هذه الأمور كما وصفنا لم يبق لصاحب المذهب شئ يحتج به. وما أقبح بالعاقل أن يقيم على ما لا عذر له فيه ولا حجة له فيه ولا حجة له عنده لأن ذلك مفارقة للعقل ومتابعة الهوى الخالص المحض. ٥

الفصل السابع عشر

في الاكتساب والاقتناء والإنفاق

[١٤٨] إن العقل الذي خُصِّصنا به وفُضِّلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدى بنا إلى حسن المعاش وارتفاق بعضنا ببعض. فإنّا قلّ ما نرى البهائم يرتفق بعضها ببعض ونرى أكثر حسن عيشنا من التعاون والإرتفاق لبعضنا من بعض، ١٠ فلولا ذلك لم يكن لنا فضل في حسن العيش على البهائم. وذلك أن البهائم لمّا لم يكن لها كمال التعاون والتعاضد العقلي على ما يصلح عيشنا لم يعد سعى الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك في الإنسان.

[١٤٩] فإن الرجل الواحد منا طاعم كاس مستكن آمن، وإنما يزاول من هذه الأمور واحدا فقط لأنه إن كان حرّاثًا لم يمكنه أن يكون بنّاءً، وإن كان بناءً لم ١٥ يمكنه أن يكون حوّاكًا، وإن كان حواكا لم يمكنه أن يكون محاربا. وبالجملة إنك لو توهمت إنسانا واحدا مفردا في فلاة لعلك لم تكن تتوهمه عائشا، ولو توهمته عائشا لم تكن تتوهم عيشه عيشا حسنا هنيئا، كعيش من قد وفِّر عليه كل حوائجه وكفى ما يحتاج أن يسعى فيه. بل عيشا وحشيا بهيميا سمجا، لِمَا فقد من التعاون والتعاضد المؤدِّي إلى حسن العيش وطيبه وراحته. ٢٠

[١٥٠] وذلك أنه لمّا اجتمع ناس كثير متعاونون متعاضدون اقتسموا وجوه المساعي العائدة على جميعهم، فسعى كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها وأكملها، فصار لذلك كل واحد منهم خادما ومخدوما وساعيا لغيره ومسعيا له. فطاب للكل بذلك المعيشة وتم على الكل بذلك النعمة وإن كان في ذلك بينهم بون بعيد وتفاضل كثير، غير أنه ليس من أحد إلا مخدوم مَسْعِيٌّ له مَكْفِيٌّ كلَّ ٢٥ حوائجه.

[151] Bu hususta öncelikle belirtilmesi gerekeni ortaya koyduk. Şimdi asıl konumuza dönüyor ve diyoruz ki, insanların yaşantısı ancak yardımlaşma ve dayanışma ile iyileşeceğine göre, her bireyin bu yardımlaşma birimiyle ilişki kurması, gücü yettiği ölçüde çalışıp katkıda bulunması, bunu yaparken ifrât ve tefrîtten sakınması gerekir. Bunlardan biri yani tefrît (tembellik), insanı fakirleştirip başkalarına mahkûm hale getirdiği ve başkasına yük olduğu için zillet, alçaklık ve bayağılıktır. Diğeri ise ifrâttır, yani aşırı şekilde çalışmaktır ki, o da huzursuzluğa, sonu gelmez köleliğe yol açar. Şöyle ki, bir kimse hiçbir bedel ödemeden, karşılığını vermeden arkadaşının malından yararlanmak isterse kendine ihanet etmiş ve kendini çalışıp kazanma imkânından yoksun bir kötürüm durumuna koymuş olur.

[152] Eğer bir kimse kazancına bir sınır koyup onunla yetinmeyi bilmezse, onun insanlara yapacağı hizmet, insanların ona karşı yaptığı hizmetten katbekat fazla olur. Bu hırsla çalıştığı süreçte de köleliği sürüp gider. Şöyle ki, bir kimse ömür boyu hep çalışsa ve ihtiyacından fazla kazanıp servet biriktirse, aldanmış ve hüsrana uğramış olur; farkına varmadan servetinin kölesi haline gelir. Zira insanlar faydası herkese ait olan mal ve serveti, kendi çalışmalarının sonucunda elde ettikleri başarının simgesi sayarlar. Şayet onlardan biri, aşırı derecede çalışarak o başarıya tek başına sahip olursa, insanların çalışıp ona yaptığı katkı kadar huzur ve rahatı sağlayacak harcama yapmazsa, aldanmış, ziyan etmiş ve kendini köle konumuna düşürmüş olur. Çünkü bu şahıs verdiği emeğin ve yaptığı çalışmanın karşılığında yeterli refah elde edememiş, hizmet ve gayretinin bedelini alamamış, hatta hiçbir şey kazanamamıştır. Sonuçta onca gayret ve emek karşılığında hak ettiği şey, insanlara sağladığı yarar kadar bile değildir. İşte bu yüzden o, aldanmış, hüsrana uğramış ve anlattığımız gibi köle durumuna düşmüştür. O halde kazanma ile harcama (gelirle gider) arasında bir denge olmalı; kazanmayı engelleyecek olaylar ve felaketler düşünülerek kazancın fazlası biriktirilmelidir. İşte o zaman kazanan kimse gayret ve hizmetinin karşılığını birebir almış olur.

[١٥١] وإذ قد قدمنا ما رأينا تقديمه في هذا الباب واجبًا. فإنا راجعون إلى غرضنا المقصود هاهنا. فنقول: إنه لمّا كانت عيشة الناس إنما تتم وتصلح بالتعاون والتعاضد كان واجبا على كل واحد منهم أن يتعلق بباب من أبواب هذه المعاونة ويسعى في الذي أمكنه وقدر عليه منها ويتوقّى في ذلك طرفى الإفراط والتقصير. فإن مع أحدهما - وهو التقصير - الذلّة والخساسة والدناءة والمهانة إذ كان يؤدي بالإنسان إلى أن يصير عيّالًا وكَلًّا على غيره ومع الآخر الكدَّ الذي لا راحة معه والعبودية التي لا انقضاء لها. وذلك أن الرجل متى رام من صاحبه أن ينيله شيئا ممّا في يديه من غير بدل ولا تعويض فقد أهان نفسه وأحلّها محل من أقعدته الزمانة والنقص عن الاكتساب.

[١٥٢] وأمّا من لم يجعل للاكتساب حدا يقف عنده ويقتصر عليه فإن خدمته للناس تفضل على خدمتهم له أضعافا كثيرة، ولا يزال من ذلك في رِقٍّ وعبودية دائمة. وذلك أن من سعى وتعب عمره كلّه باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته ومقدار حاجته وجمعه وكنزه فقد خسر وخدع واستعبد من حيث لا يعلم. وذلك أن الناس جعلوا المال علامة وطابعا يعلم به بعضهم من بعض ما استحق كل واحد منهم بسعيه وكدِّه العائد على الجميع. فإذا اختص أحدهم بجمع الطوابع بكدِّه وجهده ولم يصرفها في الوجوه التي تعود بالراحة عليه من سعى الناس له وكفايتهم إياه كان قد خسر وخدع واستعبد. وذلك أنه أعطى كدًّا وجهدا ولم يستعض منه كفاية وراحة، ولا استبدل كدًّا بكدٍّ وخدمة بخدمة بل استبدل ما لم يجد ولم ينفع، فحصل جهده وكدّه وكفايته للناس فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدّهم عليه واستمتاعه بهم دون قدر استحقاقه بكفايته لهم وكدّه عليهم، فقد خسر وخدع واستعبد كما ذكرنا. فالقصد في الاكتساب إذا هو المقدار الموازي لمقدار الإنفاق وزيادة فضلة تُقْتَنَى وتُدَّخَر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب. فإنه يكون حينئذ المكتسب قد اعتاض كدًّا بكَدٍّ وخدمة بخدمة.

[153] Mal ve servet biriktirmeye gelince, şimdi onun üzerinde konuşmak istiyoruz. Biriktirip saklamak müreffeh bir hayat sürmek için aklın öngördüğü zorunlu sebeplerden biridir. Bu husus, izaha gerek kalmayacak kadar açıktır. Hatta pek çok hayvan da biriktirip saklar. Bu tür hayvanların; fikri, tasavvur yönünden geleceği için biriktirmeyen insanlardan üstün olması gayet yerinde bir görüştür. Zira biriktirmeye sevk eden sebep, ihtiyaç ânında biriktirilen nesnenin bulunamama halini düşünmektir.

[154] Şu var ki, kazancın niceliğinden söz ederken hatırlattığımız gibi, bu konuda da mutedil davranmak gerekir. Çünkü biriktirme konusunda gösterilen ihmal, ihtiyacı karşılamadan önce bitmesine neden olur. Bu durum, çölde azığı tükenen adamın haline benzer. Biriktirip saklama hususunda aşırıya kaçmak da, yukarıda hatırlattığımız üzere, aşırı çalışmaya ve yorgunluğun devamına sebep olur. Biriktirmede orta yol, insanın kazanmasına engel olacak bir durum ortaya çıktığında normal yaşantısını devam ettirecek kadar bir birikimi bulunmasıdır.

[155] Fakat biriktirmedeki amacı, yaşadığı standardın üstüne çıkmak ise ve o şahıs buna bir sınır koyamıyorsa, çalışmaya ve malının kölesi olmaya devam edip durur. Bununla birlikte, hangi hayat düzeyine yükselirse yükselsin, ona da razı olmayacak ve yükselmek, daha çok yükselmek şevkiyle çalışıp didinecektir. Biz bu durumu hasetlik bölümünde anlattık. Bundan sonraki bölümde biz bu konuyu daha açık bir şekilde yorumlayacağız.

[156] En iyi, en kalıcı, en çok övgüye değer olan ve sonucu itibariyle en güvenilir olan sanattır. Özellikle de bütün milletlerin ve devletlerin daima muhtaç oldukları doğal zorunlu sanatlardır. Zira emlâk; değerli ve saklanan şeyler zamanla ortaya çıkacak tehlikelere karşı güvende değildir. Bu nedenle filozoflar, emlâkin dışında bir sanatı bulunmayan kimseyi zengin saymazlar. Nitekim bir filozofla ilgili şöyle bir olay anlatılır: Gemisi batan ve bütün malları zayi olan bir filozof kıyıya çıkınca geometrik bir şekil görür ve hoşuna gider. Bundan, halkının arasında âlimlerin bulunduğu bir adaya çıktığını anlar. Sonra orada servet sahibi olur, başkanlığa kadar yükselir ve orada yaşamaya devam eder. Bir zaman sonra kendi memleketine giden gemiler oraya uğrar. Filozofa, memleketine gönderecek mektubunun olup olmadığını sorarlar. O da der ki: "Onlara vardığınızda, denizde batmayan mal biriktirmelerini söyleyin!"

[١٥٣] وأما الاقتناء فإنا قائلون فيه منذ الآن فنقول: إن الاقتناء والادِّخار هو أيضا أحد الأسباب الاضطرارية في حسن العيش الكائن عن تقدمة المعرفة العقلية، والأمر في ذلك أظهر وأوضح من أن يحتاج إلى بيانه، حتى إن كثيرا من الحيوان غير الناطق يَقْتَنِي ويدَّخر. وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل في التصور الفكري على غير المقتنية. وذلك أن سبب الاقتناء والباعث عليه تصور الحالة التي يَفْقِد فيها المقتني مع قيام الحاجة إليه.

[١٥٤] فقد ينبغي أن يعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا في كمية الاكتساب. لأن التقصير فيه يؤدي إلى عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الزاد في فلاة من الأرض، والإفراط يؤدِّي إلى ما ذكرنا أنه يؤدِّي إليه من دوام الكد والتعب، والاعتدال في الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهراً من المقتنيات بمقدار ما يقيم به حالته التي لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب.

[١٥٥] فأما من كان غرضه في الاقتناء التنقل به عن الحالة التي هو عليها إلى ما هو أعلى وأجل منها ولم يجعل لذلك حدا يقتصر عليه ويقف عنده فإنه لا يزال في كدٍّ ورِقٍّ دائم، ويعدم أيضا مع ذلك في أية حال – من أية حال تنقل إليها – الاستمتاع والغبطة بها إذ لا يزال مكدودا فيها غير راض بها عاملا في التنقل منها إلى غيرها، متطلعا متشوقا إلى التعلق بما هو أجلُّ وأعلى منها، على ما ذكرناه في باب الحسد ونذكره الآن بتفسير وشرح أوضح وأكثر في الفصل الذي يتلو هذا.

[١٥٦] وخير المقتنيات وأبقاها وأحمدها وآمنها عاقبة الصِّناعَاتُ لا سيما الطبيعية الاضطرارية التي الحاجة إليها دائمة قائمة في جميع البلدان وعند جميع الأمم. فإن الأملاك والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر. ولذلك لم تَعُدِ الفَلاسِفةُ أحدا غنيا إلا بالصناعات دون الأملاك. وقد حكى عن بعضهم أنه كسر به في البحر فهلك جميع ماله، وأنه لما أفضى إلى الشطِّ أبصر في الأرض رسم شكل هندسي، فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء. ثم إنه رُزِقَ فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم. فمرت به مراكب تريد بلده فسألوه هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده. فقال لهم إذا صرتم إليهم فقولوا لهم اقْتَنُوا وادّخِرُوا ما لا يغرق.

[157] Harcamanın ne ölçüde olacağına gelince, biraz önce kazanç ile harcama arasında bir denge olması gerektiğinden, fazlasının da musibetler ve beklenmedik olaylar için biriktirilip saklanmasından söz ettik. Öyleyse harcama miktarı kazançtan az olmalı. Ancak kişinin biriktirme arzusu çok fazla kısmaya, harcama isteği de biriktirmeyi tamamen terk etmeye sevk etmemelidir. Aksine bu konuda herkes kazancına, harcama alışkanlığına, yetiştiği çevrenin durumuna ve konumuna göre hareket etmeli; biriktirme ve saklama hususunda da emsalleri gibi davranmalıdır.

On Sekizinci Bölüm
Dünyevî Makam ve Mevki Peşinde Koşma İsteği Üzerine

[158] Bu kitabın çeşitli bölümlerinde konuyla ilgili gereken özet bilgiyi verdik. Ancak bu bölümdeki hedefin değerli ve yararının büyük olması nedeniyle daha önce zikredilmiş olan incelikleri bir araya getirmek suretiyle yeniden düzenledik. Bunu yaparken hedefimize ulaşmada yardımcı olacağını düşündüğümüz tamamlayıcı mâhiyetteki hususları da ekleyerek bunları ayrı bir başlık altında ele almayı uygun gördük.

[159] Deriz ki, makam-mevki gibi erdemle kendini onurlandırmak, böylece üzüntüden, tasadan, kölelik ve esaretten kurtulup rahata ermek isteyen kimse [bilmelidir ki, makam-mevki hırsı], bu bölümde amaçlananın zıddına olarak insanı nefsânî isteklere doğru sürükler. O halde onun düşünmesi gereken ilk şey, aklın değeri ve işlevleri üzerine bizim anlattıklarımızı hatırlamaktır. Sonra nefsânî arzunun kötülüğü, onun kontrolü, tuzak ve hilelerinin ne kadar ince olduğu, haz ve hazzın sınırları üzerine söylediklerimizi hatırlaması gerekir. Ardından bizim hasetlik bölümünde dile getirdiğimiz hususlar üzerinde durup düşünerek tekrar tekrar okuması gerekir. Zira biz orada akıllı bir kimsenin insanların halleri üzerinde düşünmesini söylemiştik. Ayrıca üzüntüden kurtulma bölümünün başlangıç kısmındaki hatırlatmalarımızı iyi anlayıp zihnine yerleştirmek gerekir. Bütün bunlardan sonra burada söyleyeceklerimizi anlamak için dikkat kesilmelidir.

[١٥٧] وأما كمية الإنفاق فإنا قد ذكرنا قبيل أن مقدار الاكتساب ينبغي أن يكون موازيا لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدخرة للنوائب والحوادث، فمقدار الإنفاق ينبغي إذا أن يكون أقل من مقدار الاكتساب. غير أنه لا ينبغي للمرء أن يحمله الميل إلى الاقتناء على التقتير والتضيُّق، ولا حُبِّ الشهوات ٥ وإيثارها على ترك الاقتناء البتة، بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته التي جرت في الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون لمثله من القنية والذخيرة.

الفصل الثامن عشر

في طلب الرُتَب والمنازل الدنيائيّة

١٠ [١٥٨] قد قدمنا في أبواب من هذا الكتاب جمل ما يحتاج إليه في هذا الباب، غير أنا من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعِظَم نفعه مُفرِدوه بكلام يخصه وناظمون ما تقدم من النكت والمعاني فيه، وضامّون إليه ما نرى أنه يعين على بلوغه واستتمامه.

[١٥٩] فنقول: إن من يريد تزيين نفسه وتشريفها بهذه الفضيلة وإطلاقها ١٥ وإراحتها من الأسر والرقِّ والهموم والأحزان التي تطرقه وتفضي به إلى الهوى الداعي إلى ضد الغرض المقصود بهذا الباب، ينبغي أن يتذكر ويخطر بباله أولا ما مرَّ لنا في فضل العقل والأفعال العقلية، ثم ما ذكرنا في زم الهوى وقمعه ولطيف مخادعه ومكايده وما قلنا في اللذة وحددناها به، ثم ليجد التثبت والتأمل ويكرر قراءة ما ذكرنا في باب الحسد حيث قلنا إنه ينبغي للعاقل أن يتأمل أحوال ٢٠ الناس وما ذكرنا في صدر باب دفع الغم حتى يقتلها فهما وتستقر وتتمكن في نفسه، ثم ليقبل على فهم ما نقول في هذا الموضع.

[160] Ben derim ki, sahip olduğumuz temsil (analoji) ve aklî kıyas yeteneğinden dolayı, çoğu zaman olayların sonucunu, henüz onlar gerçekleşmeden önce âdeta gerçekleşmiş gibi tasavvur ederiz. Böylece zararlı olanlardan sakınır, yararlı olana yöneliriz. İşte, çoğunlukla hayatımızın iyi ve esenlikte geçmesi, ızdırap veren kötü şeylerden uzak kalmamıza bağlıdır. İşin sonunun neye varacağını tasavvur edemeyen hayvanlara olan üstünlüğümüz bu yetenek sayesinde olduğuna göre, biz bu erdemi yüceltmeliyiz, ondan destek alıp kullanmayız, bizi kurtuluşa götüren bir yol konumunda olduğu için işlerimizi bu doğrultuda yürütmeliyiz.

[161] O halde nefsânî duygudan uzak durarak bir halden diğerine, bir mertebeden ötekine yükselirken akıl gözüyle bakmalıyız ve hangisinin daha uygun, daha huzur verici, aklen hangisinin gerekli ve öncelikli talep edilmesini bilmemiz gerekir. İşte bu bakış açısını hareket noktası yapmalıyız.

[162] Bize göre burada üç durum söz konusudur: İçinde yetişip büyüdüğümüz şu anki durum, bundan daha yüksek olan ile bunun altında düşük ve bayağı seviyedeki durum. Kuşkusuz nefis, ilk anda hiç durup düşünmeden en yüksek konuma yükselmeyi sever ve orası ile ilişki kurmak ister. Bunun böyle olduğunu kendi hayatımızdan da biliriz. Lakin bunun aklın gereği olduğundan emin olamayız. Hâlbuki bu, nefsânî eğilimden kaynaklanan bir durumdur. O halde şimdi kanıtlarımızı hazırlayarak o doğrultuda bir yargıya varalım.

[163] Deriz ki, şu anda alışık olduğumuz durumdan daha yüksek bir konuma geçmek -rastlantı ve az da olsa sürprizleri katmazsak- ancak nefse yüklenmekle ve onu zora koşmakla gerçekleşir. Şimdi bakalım, bedenimizin alışık olduğu durumdan daha yüksek bir hayat tarzına geçmek için aşırı derecede çalışıp çabalamamız gerekir mi, gerekmez mi?

[164] Deriz ki, kendi halinde büyüyüp yetişen, yönetici olarak önünde ve arkasında kafilelerin yürümesine alışık olmayan bir kimse, eğer bu konuma gelmek için çalışıp çabalıyorsa o, aklı bırakmış, nefsinin isteğine uymuştur.

[١٦٠] أقول: إنه من أجل ما لنا من التمثيل والقياس العقلي كثيرا ما نتصور عواقب الأمور وأواخرها فنجدها وندركها كأن قد كانت ومضت فنتنكَّب الضارة منها ونسارع إلى النافعة. وبهذا يكون أكثر حسن عيشنا وسلامتنا من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة. فحقّ علينا أن نعظِّم هذه الفضيلة ونُجِلّها ونستعملها ونستعين بها ونمضي أمورنا على إمضائها، إذ كانت سبيلا إلى النجاة والسلامة ومفضلة لنا على البهائم الهاجمة على ما لا تتصور أواخره وعواقبه.

[١٦١] فلننظر الآن بعين العقل البريء من الهوى في التنقل في الحالات والمراتب لنعلم أيها أصلح وأروح وأولى بالعقل طلبه ولزومه ونجعل مبدأ نظرنا في ذلك من هاهنا.

[١٦٢] فنقول: إن هذه الأحوال ثلاث، الحالة التي لم نزل عليها ورُبِّينا ونشأنا فيها، والتي هي أجل وأعلى منها، والتي هي أدنى وأخسّ منها. فأما أن النفس تؤثر وتُحبّ وتتعلق من أول وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التي هي أجلّ وأعلى فذاك ما نجده من أنفسنا، غير أنا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل بل عن الميل وبدار الهوى. فلنستحضر الآن الحجج والبراهين ونحكم بعد بحسب ما توجبه.

[١٦٣] فنقول: إن التنقل من الحالة التي لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو أجلّ منها إذا نحن أزلنا عنها الاتفاقات النادرة العجيبة لا يكون إلا بالحمل على النفس وإجهادها في الطلب. فلننظر أيضا هل ينبغي لنا أن نجهد أنفسنا ونكدَّها في الترقي إلى ما هو أجلّ من حالتنا التي قد اعتدناها وألفتها أبداننا أم لا.

[١٦٤] فنقول إن من نمى بدنه ونشأ ولم يزل معتادا لأن لا يؤمره الناس ولا تسير أمامه وخلفه المواكب إن هو اهتم واجتهد في بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه،

Çünkü o, çok büyük çaba harcamadan, korkunç tehlikeleri ve ölümü göze almadan o makamı elde edemez. Ayrıca o makama ulaştıktan sonra elde ettiği hazdan daha fazla ızdıraba katlanmadıkça oraya ulaşamaz. Haz üzerine konuşurken ifade ettiğimiz gibi, hedefe ulaşmak için yürünmesi gereken yolu yürümeden onu elde edeceğini düşünmek insanı aldatır. Dahası, amacına ulaşınca, çok geçmeden sevincini ve duyduğu mutluluğu yitirir; çünkü bu da diğerleri gibi sıradan bir durum haline gelmiştir. Artık o, bu yeni konumundan az zevk almakta, hatta orada kalması kendi için bir yük olmaktadır. Biz nefsânî isteklerin kötülüğünden söz ederken hatırlattığımız gibi, kendi nefsi, onun bu durumu terk edip kurtulmasına da imkân tanımaz. Sonuçta bu kişi bir şey kazanmadığı gibi birçok şeyi kaybetmiştir.

[165] "Bir şey kazanmamıştır" dedik, çünkü o, elde ettiği bu ikinci konuma alışıp sıradan hale gelince, sevinç ve heyecanını yitirdiği için önceki konumuna düşmüş olur. "Birçok şeyi kaybetmiştir" dedik, çünkü öncelikle karşılaştığı meşakkat ve tehlikeler onu bu duruma sürüklemiş, sonra bu yeni konumunu korumak için gösterdiği gayret, kaybetme korkusu ve kaybedince de çekeceği gam ve keder; ayrıca nefsin tekrar onu elde etme arzusu gibi hususlar ona çok şey kaybettirmiştir.

[166] Aynı şekilde biz yeterliliğin (normal yaşantının) üstündeki her durum karşısında aynı şeyleri söyleriz. Mesela bedeni kuru gıdalarla beslenmeye ve sıradan normal kıyafetler giyinmeye alışık olan kimse, şayet kendi gücünü zorlayarak daha güzel gıdalarla beslenecek ve lüks kıyafetler giyinecek bir konuma yükselirse, bu yaşantısı alışkanlık haline gelince değeri düşer ve bir önceki konumuna gelmiş olur. Üstelik bu uğurda fazla çalışıp sıkıntılara katlanması, konumunu devam ettirme çabası, kaybetme korkusu ve nefsin bu yeni durumu alışkanlık haline getirme riski gibi hususlar daha önce onun gündeminde yer almamıştır.

وذلك أنه لا ينال هذه الرتبة إلا بالكدّ والجهد الشديد وحَملِ النفس على الهول والخطر والتغرير الذي يؤدي إلى التلف في أكثر الأحوال، ولن يبلغها حتى يصل إلى نفسه من الألم أضعاف ما يصل إليه مكن الالتذاذ بها بعد المنال. وإنما يخدعه ويغرُّه في هذه الحال تصوُّره نيل المطلوب من غير أن يتصور الطريق إليه ٥ كما ذكرنا عند كلامنا في اللذة. حتى إذا نال ووصل إلى ما أمل لم يلبث إلا قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة سائر الأحوال المعتادة المألوفة، فيقلّ التذاذهُ بها وتشتد وتغلظ المؤن عليه في استدامتها والتحفظ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها - كما ذكرنا عند كلامنا في زمّ الهوى - فإذا هو لم يربح شيئاً وخسر أشياء.

١٠ [١٦٥] وأما قولنا إنه لم يربح شيئاً فمن أجل أن هذه الحالة الثانية إذا هو ألفها واعتادها صارت عنده بمنزلة الأولى وسقط عنه سروره واغتباطه بها. وأما قولنا إنه خسر أشياء كثيرة فالعناء أولاً والخطر والتغرير الذي يُسلكه إلى هذه الحالة. ثم الجهد في حراستها والخوف من زوالها والغم عند فقدها والتعويد للنفس الكون فيها وطلب مثلها.

١٥ [١٦٦] وكذلك نقول في حالة تفوق الكفاف. وذلك أن مَن كان بدنُه معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسط إن هو جهد نفسه حتى يتنقل عنهما إلى الغذاء اللين واللباس الفاخر فإن شدة التذاذه بهما تسقط عنه إذا اعتادهما حتى يصيرا عنده بمنزلة الأولين ويحصل عليه من فضل العناء والجهد في نيل هذين واستدامتها والخوف من تنقُّلهما عنه واعتياد النفس لهما ما كان موضوعا عنه ٢٠ قبل ذلك.

[167] Biz, güç, makam, şan-şöhret ve diğer dünyevî talepler hakkında aynı şeyleri söylemekteyiz. Çünkü elde edilen ve ulaşılan hiçbir makam ve rütbe yok ki, verdiği haz ve mutluluk gün be gün azalıp ortadan kalkmasın; o makamı elde edenin hali önceki durumuna düşmüş olmasın. Bu yüzden de geçmişte yaşamadığı kadar elem, keder ve moral çöküntüsü yaşamamış olsun. Zira bu kişi bulunduğu konumu daima küçümseyerek daha üst bir makama yükselmek için didinir durur. Öyle ki yükseldikten sonra hiçbir makam onu mutlu etmez hale gelir.

[168] Hâlbuki onun nefsi, yükselmeden önce o makama razı olacağını telkin etmekteydi. İşte bunlar nefsin insanı belirlenen hedefe ulaşmak için çalışmaya sevk etmek üzere kullandığı en büyük hile ve silahlardır. Fakat istediğini elde edince bu sefer daha üste çıkmak ister. Nefsânî isteklere boyun eğen kimsede bu ihtiras böylece sürüp gider. Zaten biz bu kitapta nefsin en büyük hile ve tuzakları olarak bunlardan söz ettik. Zira bu gibi durumlarda nefis hileye başvurarak kendini akıl gibi gösterir ve isteklerinin nefsânî değil aklî olduğunu telkin eder. Bu konuda kendine ikna edici deliller ileri sürerek görüşünün şehvet değil iyi ve yararlı olduğunu söyler. Ancak onun ikna edici delilinin, doğru düşünüldüğünde çok geçmeden geçersiz olduğu anlaşılır. Aklın dediği ile nefsin dediği arasında farktan söz etmek mantığın çok önemli konularından biridir. Onun burada anlatılması zorunlu değildir. Çünkü biz, kitabımızın birkaç yerinde amacımızı ifadeye yetecek kadarına işarette bulunduk. Ve biz bu kitabın amacına ulaşmasına yetecek kadarıyla onlardan bahsedeceğiz.

[169] Ben derim ki, başlangıçta nefse ağır ve çok fazla gelse de akıl görür, seçer ve sonucu itibariyle en uygun olanı tercih eder. Nefsin isteği ise bunun tersidir; o, sonucu zorunlu da olsa, o anda kendisine yakın, bitişik ve yapışık olan zararlıdan kurtulmayı tercih eder, sonrasında ne olacağını tartıp düşünmez.

[١٦٧] وكذلك نقول في العزِّ والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيائية إذ ليس من مرتبة تُنال ويُبلغ إليها إلا وُجد الاغتباط والاستمتاع بها يقلُّ بعد نيلها ويصغر في كل يوم حتى يضمحل وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التي عنها انتقل ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضل مَؤُنٍ وغموم وأحزان لم تكن فيما مضى. وذلك أنه لا يزال يستقل لنفسه ما هو فيه ويجتهد في الترقي إلى ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة ترضاها نفسه بتّةً بعد وصوله إليها وتمكنه منها.

[١٦٨] فأما قبل الوصول فقد يريه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة، وذلك من أعظم خُدَعِهِ وأسلحته ومكايده في اجتهاده وجَرّه إلى الحالة المطلوبة، حتى إذا حصلت له تطلّع إلى ما هو فوقها، ولا تزال تلك الحالة حاله ما صاحب الهوى وأطاعه، نحو ما قلنا في هذا الكتاب إنه من أعظم مكايد الهوى وخُدَعه، من أجل أن الهوى يتشبه في مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلِّس نفسه ويوهم أنه عقلي لا هوائي وأن ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّي ببعض الحِجاج ويقنع بعض الإقناع، لكن إقناعه وحجته هذه لا يلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم أن تدحض وتبطل. والكلام في الفرق بين ما يريه العقل وبين ما يريه الهوى باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطرارياً، لأنا قد لوَّحنا منه في غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفي به في غرضه، ولأنا ذاكرون جُملاً منه مجزئةً كافيةً لِما يراد منه في بلوغ مغزى هذا الكتاب.

[١٦٩] فأقول: إن العقل يُرى ويختار ويؤثر الشيء الأفضل الأرجح الأصلح عند العواقب وإن كان على النفس منه في أوائله مؤنه وشدة وصعوبة. وأما الهوى فأنه بالضد من هذا المعنى، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذي المماس الملازق له في وقته ذلك وإن كان يُعقب مضرةً، من غير نظرٍ فيما يأتي من بعد ولا رويَّة فيه.

Daha önce nefsânî arzuların kötülüğünden söz ederken anlattığımız gözü ağrıyan çocuk buna örnektir: *Helîlec*, hacamat ve göz ilacı kullanmak yerine bu çocuk yaş hurma yer ve güneş altında oynar. Akıl insan lehinde ve aleyhinde olanı gösterirken, nefis ise daima kendi lehine olanı gösterir, aleyhine olanı görmezden gelir, yaptığı birazcık iyiliği olduğundan fazla gösterir. O halde akıllı kimsenin her zaman, aleyhine olana değil, lehine olan hususlara eleştirel yaklaşması gerekir. Lehinde bir yaklaşımda bulunmanın akıldan değil nefisten kaynaklandığını varsaymak ve kararını yürürlüğe koymadan önce etraflıca düşünmelidir.

[170] Akıl düşündüğünü delil ile ve açık bir gerekçe ile ortaya koyarken, nefis mantıkî bir tutarlılığı bulunan delil ile değil, görüşünü ikna yoluyla, hoşa giden uygun ifadelerle dile getirir. Bazen nefis, aklı taklit ederek delil getirmeye de kalkışır; fakat onun ortaya koyduğu delil kesin değil ikircikli, gerekçesi de açık seçik değildir. Bu durum [hareketlerini kontrol edemeyen] âşıklara, sarhoşlara, kötü ve zararlı bir yemeği yiyene, bir görüşe saplanıp kalana ve sakalıyla, herhangi bir organıyla uğraşmayı tik haline getirene benzer.

[171] Bunlardan birine hareketinin gerekçesi sorulunca asla konuşmaz; zaten bunlar mantıkî bir tutarlılıkla kendilerini savunma imkânına sahip değildirler. Hareketleri, o şeye doğal bir temayül, sevgi ve bağlılıktan ibarettir. Bunlardan bir kısmı da kendini savunmaya kalkışır, çelişkiye düştüğü söylenince kekelemeye ve anlamsız sözler sarf etmeye başlar. Bu durum ağırına gittiği için öfkelenir. Bir müddet susar, sonra saldırıya geçer: İşte nefsânî arzulardan, bilgisizce onlarla birlikte yaşamaktan korunmak için bu birkaç cümle yeterlidir.

[172] Yüksek makamlara çıkmak için çok çalışmak, tehlikeleri göze almak gerektiğini, buna rağmen yine de nefsin çok az sevinip mutlu olacağını açıkladık. Ayrıca yükseldiği makamda nefis için daha önce söz konusu olmayan en büyük sıkıntı ve şiddete maruz kalacağı ve nefsin bunlardan kurtulup dönüş yapmasının zor olacağını anlattık. Böylece en uygun halin kendine yeterli bir hayat tarzı olduğu, bunu mümkün olan en kolay ve sonucu itibariyle en güvenilir yolla elde etmek gerektiği ortaya çıkmıştır.

مثال ذلك ما ذكرنا قبل عند الكلام في زم الهوى من أمر الصبي الرمد المؤثر لأكل التمر واللعب في الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين والعقل يرى صاحبه ما له وعليه، فأما الهوى فإنه يرى أبداً ما له ويعمى عمّا عليه. ومثال ذلك ما يَعمى عنه الإنسان من عيوب نفسه ويبصر قليل محاسنه أكثر مما هي. ولذلك ينبغي للعاقل أن يتهم رأيه أبداً في الأشياء التي هي له لا عليه ويظنَّ به أنه هوى لا عقلٌ ويستقصي النظر فيه قبل إمضائه.

[١٧٠] والعقل يُرى ما يُرى بحجة وعذر واضح، وأما الهوى فإنه إنما يقنع ويرى بالميل والموافقة لا بحجة يمكن أن ينطق بها ويعبر عنها وربما تعلق بشيء منذ ذلك إذا أخذ يتشبه بالعقل، غير أنه حجاج ملجلج منقطع وعذر غير بَيّنٍ ولا واضح. ومثال ذلك حالة العشاق والذين قد أُغروا بالسكر أو بطعام رديء ضار وأصحاب المذهب ومن ينتف لحيته دائباً ويعبث ويولع بشيء من بدنه.

[١٧١] فإن بعض هؤلاء إذا سئل عن عذره في ذلك لم ينطق بشيء بتةً ولا كان عنده في نفسه شيء يمكن أن يحتج به أكثر من ميلٍ إلى ذلك الشيء وموافقته ومحبةٍ طبيعية غير منطقية. وبعضهم يأخذ ويحتج ويقول فإذا نقض عليه رجع إلى اللجلجة والتعلق بما لا معنى تحته واشتد ذلك عليه وغضب منه وأبلغ إليه ثم ينقطع ويثوب بعد ذلك. فهذه الجمل كافية في هذا الموضع من التحفظ من الهوى والمرور معه من غير علم به.

[١٧٢] وإذ قد بيّنا في الترقّي إلى الرتب العالية من الجهد والخطر واطراح النفس فيما تغتبط ولا تُسَرُّ به إلا قليلاً، ثم تكون عليها منه أعظم المؤن والشدائد مما كان موضوعاً عنها في الحالة الأولى ولا يمكنها الإقلاع والرجوع عنه، فقد بان أنّ أصلح الحالات حالة الكَفاف والتناول لذلك من أسهل ما يمكن من الوجوه وأسلمها عاقبةً،

O halde yapmamız gereken, bu hayat tarzını tercih etmek ve bunu devam ettirmektir. Şayet biz, aklı sayesinde mutlu olanlardan ve belalardan korunan kimselerden olmak istiyorsak bunu yapmalıyız. Onlar, nefsin isteklerine tâbi olmanın sonucunda [ortaya çıkan] gizli belalardır. Ayrıca bu sayede insanî faziletten daha iyi yararlanırız ki, bu da bizim hayvanlardan üstün olmamızı sağlayan akıldır. Buna rağmen eğer biz, kendine yeterli bir hayat sürmek için nefse hâkim olup ihtiyaç fazlasından kurtulamıyorsak, hiç olmazsa aramızda ihtiyaçtan fazlasına sahip olanlar, alışık oldukları hayat tarzını değiştirmek için onca zahmeti ve tehlikeyi göze almasınlar.

[173] Şayet daha üst bir hayat standardına geçmek herhangi bir çalışmayı ve tehlikeyi gerektirmiyorsa, en iyisi yine de geçmemektir. Zira oraya yükseldikten sonra, saydığımız birtakım kötülüklerin meydana gelmeyeceğini yok sayamayız. O yeni hayata geçtiğimiz takdirde ise yeme, içme ve giyinme hususunda vücudumuzun kıvamını değiştirecek şeyler yapmamalıyız ve önceki yaşantımızdaki hal ve tavrımızı, âdetlerimizi değiştirmemeliyiz. Böyle yapmazsak nefsimiz fazla israfa alışır; ayrıca bu ikinci hayat tarzını kaybettiğimizde ise nefsimiz hâlâ o hayatı arzular, kaybettiğimiz durumda da üzülür. Burada anlatılanların aksine hareket edersek aklı terk edip nefse uymuş olur, dolayısıyla anlattığımız sıkıntılara dûçar oluruz.

On Dokuzuncu Bölüm

Erdemli Yaşayış Üzerine

[174] Erdemli filozofların yaşadığı hayat tarzı kısaca şöyle dile getirilebilir: O hayat, bütün insanlara âdil davranmayı, sonra da onlara karşı erdemli olmayı, herkesin iffeti, merhameti, nasihati şiar haline getirmeleri ve herkesin yararı için çalışmayı öngörmektedir. Ancak zulme ve haksızlığa başlayanlar, siyasi gidişatı bozmaya çalışanlar ile siyasetin tehlikeli görüp yasakladığı anarşi ve bozgunculuğu mubah sayanlar bunun dışındadır.

ووجب علينا أن نؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كنا نريد أن نكون ممّن سعد بعقله وتوقّى به الآفات الرابصةَ الكامنةَ في عواقب اتباع الهوى وإيثاره ويكمل لنا الانتفاع بالفضل الإنسيّ، وهو النطق الذي قد فُضِّلْنَا به على البهائم. فإن نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة التامة التي نطرح معها عنا كل فاضل عن ٥ الكفاف فلا أقلّ من أن يقتصر مَن كان معه منا فضلٌ عن الكفاف على حالته المعتادة المألوفة ولا يكدّ نفسه ويجهدها ويخاطر بها في التنقل عنها.

[١٧٣] فإن اتفق لنا التمكن من حالة جليلة من غير جهدٍ للنفس ولا غرر بها فإن الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها، لأنا لا نعدم منها الآفات التي عددناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التي قصدناها بعد نيلها وبلوغها. فإن انتقلنا إليها ١٠ فينبغي أن لا نغير شيئاً ممّا به قوام أجسادنا من المآكل والمشارب والملابس وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لئلا تكسب أنفسنا عادةَ فضلٍ من السرف وحالةً تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة الثانية، ولئلا يبلغ الغم إلينا بفقدها متى فقدت، وإلا كنا منحرفين عن عقولنا إلى هوانا وواقعين لذلك في البلايا التي ذكرناها.

١٥ **الفصل التاسع عشر**

في السيرة الفاضلة

[١٧٤] إن السيرة التي بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة هي بالقول المجمل معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل، إلا مَن بدأ منهم بالجور ٢٠ والظلم وسعى في إفساد السياسة وأباح ما منعته وحظرته من الهرج والعبث والفساد.

[175] Yanlış din anlayışı ve kötü kanunlar insanların çoğunu zalimce bir hayat yaşamaya sevk eder. Mesela Deysâniyye ve Muhammire ile muhaliflerini aldatmayı, onlara tuzak kurmayı mubah sayanlar ile kendileri gibi düşünmeyenlere su, yiyecek, hasta bile olsa onlara ilaç vermeyen Maniheistler de bu gruptan sayılırlar. Bunlar, yılan ve akrep gibi ıslahı imkânsız, hiçbir yararı olmayan hayvanları öldürmeyi mubah sayarlar. Ayrıca onlar su ve benzeri temizlik maddelerini kullanmazlar. Hâlbuki bundan bazen toplum, bazen de temizliği terk edenin kendisi zarar görmektedir. Bunları ve bunlar gibi düşünenleri yaşadıkları bu âdi hayattan kurtarmak ancak görüşler ve mezhepler üzerinde çeşitli tartışmalarla mümkündür. Oysa bu tür bir tartışma bu kitabın hacmini ve amacını aşar.

[176] Bu konuda bizim söyleyeceğimiz, sadece uygulandığında insanların şerrinden koruyacak ve onların sevgisini kazandıracak olan hayat tarzını hatırlatmaktan ibarettir.

[177] Derim ki, eğer insan adalet ve itidal (*iffet*) ilkelerine bağlı kalır, insanlarla tartışma ve didişmeyi de azaltırsa büyük ölçüde onların şerrinden korunmuş olur. Bir de buna insanlara ikramı, öğüdü ve merhameti eklerse onların sevgisini kazanır. İşte erdemli hayatın meyvesi bu iki haslettir. Bu anlatılanlar, bu kitaptaki amacımıza ulaşmak için yeterlidir.

Yirminci Bölüm
Ölüm Korkusu Üzerine

[178] Kişi, ölümden sonra, yaşamakta olduğu hayattan daha iyi bir hayata kavuşacağına ikna olmadıkça normal olmayan bu duygudan tam olarak kurtulamaz. Bu konunun dinî bilgi (*haber*) ile değil de mantık yoluyla ispatı istenirse cidden çok uzun tartışmayı gerektirir. Özellikle bu kitapta öyle bir tartışmanın gereği yoktur. Biraz önce hatırlattığımız gibi konunun değerli oluşu, enine boyuna araştırmayı gerektirmesi, bu kitabın hacmini aşmaktadır. Zira bu konu, insanın ölümden sonraki durumuyla ilgili bütün din ve mezheplerin görüşünü serdetmeyi ve âhirete inananla inanmayan hakkındaki hükmün bilinmesini gerektirir. Bu işin zorluğu ve uzun bir tartışmayı gerektirdiği kimsenin meçhulü değildir. Bu yüzden biz bunu bir kenara bırakarak bedenin ölümüyle nefsin de öleceğine inanan kimseyi iknaya çalışacağız. Çünkü ölümden korkan kimse aklından yana değil nefsinden yana bir eğilim içindedir.

[١٧٥] ومن أجل أن كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة على السيرة الجائرة كالديصانية والمحمِّرة وغيرهم ممّن يرى غشّ المخالفين لهم واغتيالهم، والمنَّانية في امتناعهم من سقى مَن لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته إن كان مريضاً، ومن قتل الأفاعي والعقارب ونحوها من المؤذية التي لا طمع في استصلاحها وصرفها في وجهٍ من وجوه المنافع، وتركهم التطهر بالماء ونحوها من الأمور التي يعود ضرر بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها، ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلّا من وجوه الكلام في الآراء والمذاهب، وكان الكلام في ذلك مما يجاوز مقدار هذا الكتاب ومغزاه.

[١٧٦] لم يبق لنا من الكلام في هذا الباب إلا التذكير بالسيرة التي إذا سار بها الإنسان سلم من الناس وأُعطي منهم المحبة.

[١٧٧] فنقول إن الإنسان إذا لزم العدل والعفة وأقل من مماحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر، وإذا ضم إلى ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة أُوتي منهم المحبة. وهاتان الخلتان هما ثمرتا السيرة الفاضلة، وذلك كافٍ في غرضنا من هذا الكتاب.

الفصل العشرون

في الخوف من الموت

[١٧٨] إن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كَمَلاً إلا بأن تُقنَع أنها تصير من بعد الموت إلى ما هو أصلح لها كانت فيه. وهذا بابٌ يطول الكلام فيه جداً إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر. ولا وجه للكلام فيه البتة لا سيّما في هذا الكتاب، لأن مقداره كما ذكرنا قبل يجاوز مقدارَه في شرفه وفي عرضه وفي طوله، إذ كان يحوج إلى النظر في جميع المذاهب والديانات التي تُرى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته، والحكم بعد لمُحِقّها على مُبطلها. وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطر ويحتاج إليه فيه من طول الكلام خفاء. فنحن لذلك تاركوه ومقبلون على إقناع من يرى ويعتقد أن النفس تفسد بفساد الجسد، فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً عن عقله إلى هواه

[179] Deriz ki, onların görüşüne göre insan ölümden sonra hiçbir acı duymaz. Çünkü acı duyu ile ilgilidir, duyu da yalnız canlı için söz konusudur. Canlı, hayatta iken acılarla kuşatılmış bir haldedir. O halde insan için ölüm yaşamaktan daha iyidir.

[180] Birisi kalkıp derse ki, "İnsan yaşarken acılarla karşılaşsa da elde ettiği hazları öldükten sonra bulamaz", ona şöyle cevap verilir: "O kişi öldükten sonra hazlara ulaşamamaktan dolayı herhangi bir acı ve sıkıntı hisseder mi?" Bu soruya o "Hayır" diyecektir. Çünkü "Evet" demiş olsa, o takdirde öldükten sonra insanın canlı olması gerekir. Çünkü acıyı hisseden ölü değil diri olandır. Bu kez ona: "Demek ki ölünün hazları hissetmemesi ona bir zarar vermez. Durum böyle olunca tartışma, ölümün daha iyi olduğu tezine dönülmüş olur. Çünkü sen canlıyı ölüden üstün kılan şeyin haz olduğunu düşünüyorsun. Oysa ölünün o hazza ihtiyacı ve isteği olmadığı gibi, onu elde etmemekten dolayı canlı gibi elem de duymaz. Öyleyse haz konusunda canlının ölüye bir üstünlüğü yoktur. Çünkü üstünlük, aynı şeye talip olan iki ihtiyaç sahibi arasında olur. İkisinden biri üstünlük kurarak ihtiyacını elde eder; eğer ihtiyacı yoksa burada üstünlük söz konusu olamaz. Böyle olunca tartışma tekrar ölüm halinin daha üstün olduğu noktasına döner."

[181] Şayet o kimse, "Bu gibi düşüncelerin ölü için söz konusu olmaması gerekir; çünkü böyle şeyler yoktur" derse, ona şöyle cevap verilir: "Biz bunların ölüde mevcut olduğunu söylemiyoruz, sadece bir şeyi bir şeyle kıyaslamak için hayalî bir durum tasavvur ediyoruz." İşte bu bir yöntemdir (*bâb*), sen buna karşı çıkarsan mantık kurallarına göre yenik düşersin (*munkatı*); bu, mantıkçılar tarafından iyi bilinen ve "sözü sona erdirme" dedikleri bir husustur. Çünkü bu durumda rakip tartışmayı tamamen bitirip kaçar, sonucun aleyhine olacağından korkar. Çünkü tartışmada tekrara düşüp kem küm etmeye başlayınca bundan başka yapacağı bir şey kalmamıştır.

[١٧٩] فنقول: إن الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شيء من الأذى بتةً، إذ الأذى حسٌّ والحس ليس إلا للحي وهو في حال حياته مغمور بالأذى منغمس فيه، والحالة التي لا أذى فيها من الحالة التي فيها الأذى، فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة.

٥ [١٨٠] فإن قال قائل إن الإنسان وإن كان يصيبه في حال حياته الأذى فإنه ينال من اللذات ما ليس يناله في حال موته، قيل له: فهل يتأذى أو يبالي أو يضره بوجه من الوجوه في هذه الحال أن لا ينال اللذات؟ فإذا قال لا - وكذلك يقول لأنه إن لم يقل ذلك لزمه أن يكون حياً في حال موته، إذ الأذى إنما يلحق الحيَّ دون الميت - قيل له: فليس يضره أن لا ينال اللذات. وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع ١٠ الأمر إلى أن حالة الموت هي الأصلح، لأن الشيء الذي حسبت أن للحي به الفضل هي اللذة وليس بالميت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه في أن لا ينالها أذىً كما ذاك للحي، فليس للحي عليه فضل فيها لأن التفاضل إنما يكون بين المحتاجين إلى شيءٍ ما إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة إليه، فأما أن يكون المحتاج على غِنًى فلا. وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر إلى أن حالة ١٥ الموت أصلح.

[١٨١] فإن قال إن هذه المعاني ليس ينبغي أن تقال على الميت لأنها ليست له بموجودة، قيل له: إنا لم نقل عليه هذه المعاني على أنها قائمة موجودة له بل إنما نضعها متوهمة متصورة لنقيس شيئاً على شيء ونعتبر شيئاً بشيء. وهذا باب متى مَنَعْتَهُ كنتَ منقطعاً في قوانين البرهان، وهو باب من الانقطاع معروف عند ٢٠ أهل البرهان يسمونه غلق الكلام. وذلك أن صاحبه يغلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفًا من أن يتوجه عليه الحكم. فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا ألا هذا.

[182] Bilesin ki, ölümün yaşamaktan daha iyi olduğuna dair aklın verdiği karar, onun nefis hakkındaki inancına dayanmaktadır. Ne var ki, akıl bazen nefsin isteğine tâbi olur. Nefsânî arzu ile aklî düşünce arasındaki fark, nefsânî arzu açık bir delil ve geçerli bir mazeretten değil, sadece nefiste oluşan bir tür meyil, uygun düşme ve sevgiden kaynaklanır. Akıldan kaynaklanan düşünce ise seçmeye, açık bir delile ve geçerli bir özre dayanır. Her ne kadar nefis bunu hoş karşılamayıp nefret etse de bu böyledir.

[183] Peki, bu derece rekabete konu olan ve rağbet edilen hazlar nelerdir? Yukarıda açıkladığımız üzere, gerçekte bunlar acıdan kurtulup rahata kavuşmak mıdır? Gerçek durum bu ise böyle bir haz anlayışına ancak cahiller talip olur. Çünkü sıkıntıdan kurtulan kimsenin, ondan sonra gelen ve haz denilen rahata ihtiyacı yoktur.

[184] Ayrıca, daha önce açıkladığımız gibi, gerçekleşmesi kaçınılmaz olan bir şeyin üzüntüye neden olmaması gerekiyorsa, ölümün gerçekleşmesi de kaçınılmazdır. Dolayısıyla ölümden korkarak üzüntüye kapılmak gereksizdir. Ölüm düşüncesinden uzaklaşmak ve onu unutmak ise bir kazanç ve bir ganimet sayılır. Bundan dolayı biz, bu anlamda daima hayvanlara gıpta ederiz. Çünkü onlar tamamen doğal olarak bu konumdadırlar. Oysa biz ancak aklî düşünce ve tasavvuru bir kenara koyduktan sonra bu duruma gelebiliriz. Sanki bu konuda izlenmesi gereken en faydalı yol budur. Çünkü ölüm korkusu, beklenen acıların katbekat fazlasını celbeder. Zira ölümü düşünüp ondan korkan, düşündükçe her an ölür. Ölüm üzerinde uzun uzadıya düşünmenin oluşturduğu bu gerilim ona birçok ölüm getirir. O halde en iyisi ve nefsin de hoş karşılayıp benimseyeceği şey, bu üzüntüden kurtulmanın çaresini aramaktır. Bu görüş, bizim biraz önce söylediğimiz, "Akıllı kimse kesinlikle üzülmez" ifadesiyle örtüşmektedir.

[185] Akıllı kimse, üzüntüye sebep olan bir şey varsa ve onu bertaraf etmek mümkünse, üzülmek yerine o sebebi gidermeyi düşünür. Şayet giderilmesi imkânsız bir şeyse, o zaman ondan uzaklaşarak başka şeyle teselli olur; onu ortadan kaldırmaya ve unutmaya çalışır.

[١٨٢] اعلم أن حكم العقل في أن حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب اعتقاده في النفس، وقد يوجد أنه مقيم على إتباع الهوى فيه. فإن الفصل بين الرأي الهوائي والعقلي هو أن الرأي الهوائي يُجتبى ويؤثر ويتبع ويتمسك به لا بحجة بينة ولا بعذر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأي والموافقة والحب له في النفس. وأما الرأي العقلي فإنه يجتبى بحجة بينه وعذرٍ واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه.

[١٨٣] وأيضا فما هذه اللذة المرغوب فيها المتنافس عليها، وهل هي في الحقيقة إلا راحة من المؤلم على ما قد بينا؟ وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصورها مقصودة مطلوبة إلا الجاهل بها، لأن المستريح من الأذى غَنِيٌّ عن الراحة التي متى أعقبته سميت لذة.

[١٨٤] وأيضا فإنه وإن كان الاغتمام بما لا بد منه ومن وقوعه فضلا كما بينا قبل وكان الموت ممّا لا بد منه ومن وقوعه فإن الاغتمام بالخوف منه فضل والتلهي عنه والتناسي له ربح وغُنْمٌ، ومن أجل ذلك صرنا نغبط البهائم في هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه الحالة كمالا التي ليس نقدر نحن عليها إلا بالحيلة لاطراح الفكر والتصور العقلي. وكأن ذلك من أنفع الأمور في هذا الموضع إذ كان يجلب من الألم أضعاف أضعاف المنتظر. وذلك أن المتصور للموت الخائف منه يموت في كل تصويره موتةً، فتجتمع عليه من تصوره له مدة طويلة موتات كثيرة. فالأجود إذا والأعود على النفس التلطُّف والاحتيال لإخراج هذا الغم عنها. وذلك يكون كما قيل قُبَيْل إن العاقل لا يغتم بتّة.

[١٨٥] وذلك أنه إذا كان لما يغتم به سبب يمكنه دفعه جعل مكان الغم فكرا في دفع السبب، وإن كان ممّا لا يمكن دفعه أخذ على المكان في التلهي والتسلي عنه وعمل في محوه وإخراجه عن نفسه.

[186] Ve yine diyorum ki, ben, ölümden sonra insanı herhangi bir akıbet beklemediğine inanan kimsenin ölümden korkması için bir neden bulunmadığını izah ettim. Şimdi de diyorum ki, öldükten sonra insanın varıp ulaşacağı bir hal ve bir âkıbet olduğunu kabul eden diğer görüştekilerin de ölümden korkmamaları gerekir. [Özellikle] iyi, faziletli ve hak olan bu dinin farz kıldığı görevleri tam anlamıyla yerine getiren kimsenin korkmasına gerek yoktur. Çünkü bu din ona kurtuluşu, huzuru ve ebedî nimete kavuşmayı vaat etmiştir. Eğer bir kimsenin bu din hakkında bir şüphesi varsa, bu dini bilmiyor ve doğruluğuna kesin inanmıyorsa, onun araştırma yapmaktan, gücü ölçüsünde düşünüp anlamaya çalışmaktan başka yapacağı bir şey yoktur. Böyle birisi, gücünü ve imkânını son noktasına kadar kullanacak olursa, doğruya ulaşmaktan mahrum kalmayabilir. Mahrum kalacak olsa bile yüce Allah'ın şânına en uygun olan, onu bağışlayıp affetmesidir. Çünkü kulundan güç yetiremediği şeyi istemez. Aksine, şânı yüce Allah'ın kullarına yüklediği sorumluluk onların sahip olduğu güçten daha azdır.

[187] Artık kitabımızda ulaşmak istediğimiz hedefe varmış bulunuyoruz. Sözümüzü şânı yüce Rabbimize şükrederek bitiriyoruz. Her nimeti lütfeden ve her üzüntüyü gideren Allah'a sonsuz hamd olsun. Zaten hamde lâyık olan O'dur.

[١٨٦] وأيضا فإني أقول: إني قد بينت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم يجعل للإنسان حالة وعاقبة يصير إليها بعد موته وجه. وأقول إنه يجب أيضا في الرأي الآخر - وهو الرأي الذي يجعل لمن مات حالة وعاقبة يصير إليها بعد الموت - أن لا يخاف من الموت الإنسان الخيِّر الفاضل المُكْمِل لأداء ما ٥ فرضت عليه الشريعة المُحِقَّة، لأنها قد وعدته الفوزَ والراحةَ والوصولَ إلى النعيم الدائم. فإن شك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقَّن صحّتَها فليس له إلا البحث والنظر جهدَه وطاقتَه. فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصِّرٍ ولا وانٍ فإنه لا يكاد يعدم الصواب. فإن عدمه - ولا يكاد يكون ذلك - فالله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع بل تكليفه وتحميله عز ١٠ وجل لعباده دون ذلك كثيرا.

[١٨٧] وإذ قد أتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإنا خاتمون كلامنا بالشكر لربنا عز وجل. فالحمد لله واهب كلِّ نعمة وكاشف كلّ غُمّة حمدًا بلا نهاية كما هو أهله ومستحقُّه.

FİLOZOFÇA YAŞAMA

Rahmân Rahîm olan Allah'ın adıyla

[188] Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî -Allah ruhunu huzura kavuştursun- der ki: Bazı düşünür ve kültürlü kişiler, bizim toplumla içli dışlı
5 olduğumuzu ve sosyal hayatın çeşitli yönleriyle ilgilendiğimizi görünce, filozofça yaşama tarzından, özellikle de önderimiz Sokrat'ın yolundan ayrıldığımızı iddia ederek bizi ayıplayıp eleştirmişlerdir. Sokrat hakkında anlatılanlara bakılacak olursa; hükümdarlar ona yaklaşmak isteseler de o, hükümdarlara sokulmaz ve onları küçümsermiş. Lezzetli yemeklerden yemez, gösterişli elbi-
10 seler giyinmez, ev bark edinmez, evlenmez, et yemez, şarap içmez ve eğlencelere katılmazmış. Sadece sebze yer, eski elbise giyinir ve şehir dışında bir fıçı içinde yaşarmış. Aynı zamanda düşüncesini halktan ve hükümdardan saklamaz, tam tersine doğruluğuna inandığı her fikri onların yüzüne karşı açıkça söylermiş. Biz ise öyle değilmişiz.

15 [189] Ayrıca onlar, önderimiz Sokrat'ın bu yaşama tarzının kötülüğünden söz ederek bunun, neslin devam ve bekâsı gibi tabiat kanunlarına aykırı olduğunu, böyle bir anlayışın dünyanın harap ve insanların helâk olmasına yol açacağını iddia etmişlerdir. Şimdi biz, Allah'ın izniyle, bildiğimiz kadar onlara cevap vereceğiz.

20 [190] Bize göre, Sokrat hakkında anlattıkları doğrudur; gerçekten de o öyleydi. Fakat Sokrat'la ilgili olarak bilmedikleri ve bizi yenik düşürmek için kasten söylemedikleri bazı şeyler var. Çünkü Sokrat hakkında anlatılanlar, başlangıcından itibaren hayatının uzunca bir bölümüyle ilgilidir. Ama o, sonradan bunların çoğundan vazgeçmiş, hatta öldüğü zaman geride kız
25 evlatları bırakmış, düşmanla savaşmış, eğlencelere katılmış, et hariç lezzetli yemekler yemiş ve hafif içkiler içmişti. Sokrat'ın hayatı hakkında esaslı malumata sahip olanlarca bu husus bilinmektedir. O, felsefeyi çok sevdiğinden dolayı, en değerli, en verimli zamanını felsefeye ayırmak ve felsefeye lâyık olduğu değeri vermeyenleri protesto etmek için önceleri hayata sırt çevirmişti.

كتاب السيرة الفلسفية

بسم الله الرحمن الرحيم

[١٨٨] قال أبو بكر محمد بن زكريّا الرازي - ألحق الله روحَه بالرَوْح والراحة -: إن ناسا من أهل النظر والتمييز والتحصيل لمّا رأونا نُداخِل الناسَ ونتصرف في وجوهٍ من المعاش عابونا واستنقصونا وزعموا أنا حائدون عن سيرة الفلاسفة ولا سيّما عن سيرة إمامنا سقراط المأثور عنه أنه كان لا يَغشَى الملوك ويستخف بهم إن هم غشوه ولا يأكل لذيذ الطعام ولا يلبس فاخر الثياب ولا يبني ولا يقتني ولا يُنسل ولا يأكل لحمًا ولا يشرب خمرًا ولا يشّهد لهوًا بل كان مقتصرا على أكل الحشيش والالتفاف في كساءٍ خَلَقٍ والإيواء إلى حُبٍّ في البرية، وأنه أيضا لم يكن يستعمل التقية للعوام ولا للسلطان بل يجابهم بما هو الحق عنده بأشرح الألفاظ وأبينها. وأما نحن فعلى خلاف ذلك.

[١٨٩] ثم قالوا في مساوئ هذه السيرة التي سار بها إمامنا سقراط إنها مخالفة لما عليه مجرى الطبع وقوام الحرث والنسل وداعية إلى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم. وسنجيبهم بما عندنا في ذلك إن شاء الله.

[١٩٠] فنقول: أما ما أثروه عن سقراط وذكروه فقد صدقوا، وقد كان ذلك منه، لكنهم جهلوا منه أشياء أُخر وتركوا ذكرها تعمدا لوجوب موضع الحجة علينا. وذلك أن هذه الأمور التي أثروها عن سقراط قد كانت منه في ابتداء أمره إلى مدة طويلة من عمره، ثم انتقل عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب العدوَّ وحضر مجالس اللهو وأكل الطيبات إلا من اللحم وشرب يسير المسكر. وذلك معلوم مأثور عند من عُني باستقصاء أخبار هذا الرجل، وإنما كان منه ما كان في بدء أمره لشدة عجبه بالفلسفة وحبه لها وحرصه على صرف زمان الشهوات والشغل باللذات إليها ومؤاتاة طبعه له على ذلك، واستخفافه واسترذاله لمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التي تستحق أن تلاحظ بها وآثر ما هو أخس منها عليها.

Zaten bu gibi cazip olaylar karşısında, başlangıçta aşırı bir sevginin bulunması ve buna karşı çıkanlardan uzak kalınması gerekir. Sonra meselenin mâhiyeti iyice anlaşılıp her şey yerli yerine oturunca, aşırılıktan kurtulup normale dönülür. Nitekim, "Her yeni olan lezzetlidir" atasözü bu gerçeği vurgulamaktadır.

[191] İşte hayatının ilk dönemlerinde Sokrat'ın durumu da böyleydi. Ne var ki, halkın normal yaşayışına ters düştüğü için bu ilginç rivayet çok şöhret bulmuştur. Zaten insanlar, alışılagelenleri değil, nadir olayları anlatıp yaymaya heveslidir.

[192] Şu halde, her ne kadar biz bir konuda Sokrat'tan çok gerideysek de, onun takdire değer bu hayat anlayışına da karşı değiliz. Biz, örnek bir hayat, nefse hâkimiyet, ilim sevgisi ve ilme karşı olan aşırı düşkünlük konularındaki eksikliğimizi kabul etmekteyiz. Demek oluyor ki, bizim Sokrat'a ters düşen yönümüz hayat anlayışında değil, eksik uygulamadadır. Fakat kusurumuzu kabul ettikten sonra artık kusurlu sayılmayız. Çünkü gerçeği kabullenmek daha büyük bir şeref ve fazilettir. Bu konuda söyleyeceklerimiz bundan ibarettir.

[193] Sokrat'ın bu iki çeşit yaşantısını eleştirenlere karşı deriz ki, gerçekte bu konudaki eleştiriler niteliğe değil, niceliğe ilişkin olmalı. *et-Tıbbu'r-rûhânî* isimli kitabımızda da anlattığımız gibi, şehvetin tutsağı olmak ve onu her değerin üstünde görmek faziletli ve şerefli bir davranış değildir. Fazilet, her konuda ihtiyaç miktarıyla veya zevk alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek kadarıyla yetinmektir. Gerçekte Sokrat, dünyayı harap ve insanları helâk edecek olan o aşırı tutumundan vazgeçmiştir. Çünkü sonradan evlenip çoluk çocuğa karışmış, düşmanla savaşmış ve eğlencelere katılmıştı. Böyle davranan birinin artık o aşırılıklarla bir ilgisi kalmamıştır. Ayrıca, onun böyle bir dönüş yapması, sonradan şehvete daldığı anlamına da gelmemektedir.

[194] Bize gelince, her ne kadar Sokrat'la kıyaslandığımızda filozof adına lâyık değilsek de, felsefeyle ilgilenmeyenlere bakarak biz, bu isme lâyıkız.

ولا بد في أول الأمور المشوقة المعشوقة من فضل ميلٍ إليها وإفراط في حبها ولزومها وشنآن المخالفين فيها، حتى إذا وغل فيها وقرّت الأمور به قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال، كما يقال في المَثَلِ: «لكل جديد لذة.»

[١٩١] فهذه كانت حالة سقراط في تلك المدة من عمره، وصار ما أُثر عنه من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس، والناس ٥ مولعون بإذاعة الخبر الطريف النادر والإضراب عن المألوف والمعتاد.

[١٩٢] فلسنا إذاً بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنا مقصِّرين عنه في ذلك تقصيرًا كثيرًا ومقرّين بالنقص عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى محبّة العلم والحرص عليه. فخلافنا إذًا لسقراط ليس في كيفية السيرة بل في كميتها، ولسنا بمنتقصين إن أقررنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق وكان ١٠ الإقرار بالحق أكثر شرفا وفضيلةً. فهذا ما نقوله في هذا الموضع.

[١٩٣] وأما ما عابوه من سيرتي سقراط فإنا نقول: إنّ المعيب منها بحق أيضا كميتها لا كيفيتها إذ من البيِّن أنه ليس الانهماك في الشهوات وإيثارها الأمر الأفضل الأشرف على ما بيّنّا في كتابنا في الطب الروحاني لكن الأخذ من كل حاجة بمقدار ما لا بد منه أو بمقدار ما لا يجلب ألمًا يفضل على اللذة المصابة ١٥ منها. وقد رجع سقراط عن المفرط منها الذي هو المعيب بالحقيقة والداعي إلى خراب العالم وبوار الناس، إذ قد عاد إلى أن أنسل وحارب العدو وحضر مجالس اللهو. ومن فعل ذلك فقد خرج عن أن يكون ساعيا في خراب الدنيا وبوار الناس، وليس يجب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغرقا في الشهوات.

[١٩٤] ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط فإنا ٢٠ مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين.

[195] Bu konuda işte böyle bir tartışma sürüp gitti. Fakat biz, ilmi sevenlerin ve onu her değerin üstünde tutanların yararlanmaları için filozofça yaşama hakkındaki görüşlerimizi tamamlayalım. Bize göre bu makalenin başarılı olabilmesi için önceki kitaplarda ortaya koyduğumuz meselelerden ve uyguladığımız metottan yararlanarak bunu verimli hale getirmeliyiz. Sözkonusu kitaplardan bazıları şunlardır: *el-İlmü'l-ilâhî* (Metafizik), *et-Tıbbu'r-rûhânî* (Ahlâkın İyileştirilmesi), *Fî azli men işteğale bi-fuzûli'l-hendese mine'l-mevsûmîne bi'l-felsefe* (Geometrinin Gereksiz Yönleriyle Uğraşan Filozofları Eleştirme Hakkında), *Şerefü sınâ'ati'l-kimyâ* (Kimya Sanatının Değeri). Bunların arasında özellikle *et-Tıbbü'r-rûhânî* adlı kitabımız bu makalenin tamamlanıp hedefine ulaşmasında vazgeçilmez bir kaynak ve filozofça yaşama tarzına ait meselelerin dayandığı bir temel olacaktır. O kitapta ele alınan meselelerden bazıları şunlardır:

a) Ruhumuz bedenimizle beraberken yaşantımız nasılsa, ölümden sonraki durumumuz da buna bağlı olarak ya iyi ya da kötü olacaktır.

b) Yaratılışımızın amacı ve hayattaki en üstün değer, bedenî hazlardan yararlanmak değil, ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır. Bu dün yadan kurtulup ölüm ve elemin bulunmadığı bir âleme göçmek bu sayede kolaylaşacaktır.

c) Tabiat ve nefsânî arzular dünyevî hazları seçmemizi; akıl ise manevî ve üstün hazlara kavuşmak için bunlardan uzak durmamızı ister.

d) Sevabını umup azabından çekindiğimiz Rabbimiz bizleri gözetip kolluyor; acı çekmemizi, zulüm görmemizi ve cahil kalmamızı değil, bil gili ve âdil olmamızı istiyor. İşte bu Rab, aramızdan acı çektirenlere ve acı çekmeye lâyık olanlara hak ettikleri cezayı verecektir.

e) Nitelik ve nicelik olarak lezzete baskın gelecek bir eleme katlanmamız gerekmez.

f) Şânı yüce Yaratıcı çiftçilik, dokumacılık gibi âlemin bekâsı ve hayatın devamı için zorunlu olan diğer sanatları geliştirme görevini bizlere vermiştir.

[١٩٥] وإذ قد جرى في هذا المعنى ما جرى فلنُتِمّ القول في السيرة الفلسفية لينتفع بها محبو العلم ومؤثروه فنقول: إنا نحتاج أن نبني أمرنا فيما هو غرضنا المقصود في هذه المقالة على أصول قد تقدم بياننا لها في كتب أُخَر لا بد من الاستعانة لتخفيف ما في هذه المقالة بها. فمنها كتابنا في العلم الإلهي وكتابنا في الطب الروحاني وكتابنا في عذل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة وكتابنا الموسوم بشرف صناعة الكيمياء ولا سيما كتابنا الموسوم بالطب الروحاني، فإنه لا غنى عنه في استتمام غرض هذه المقالة والأصول التي عليها فروع السيرة الفلسفية ونأخذها هاهنا ونقتضبها اقتضابا وهي:

أن لنا حالة بعد الموت حميدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدة كون أنفسنا مع أجسادنا.

وأن الأمر الأفضل الذي له خُلِقنا وإليه أُجْرِيَ بنا ليس هي إصابة اللذات الجسدانية بل اقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم.

وأن الطبيعة والهوى يدعواننا إلى إيثار اللذة الحاضرة وأما العقل فكثيرا ما يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة لأمور يؤثرها عليها.

وأن المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا لا يريد إيلامنا ويكره لنا الجور والجهل ويحب منا العلم والعدل، فإن هذا المالك يعاقب المؤلم منا ومن استحق الإيلام بقدر استحقاقه.

وأنه لا ينبغي أن نحتمل ألمًا في جنب لذّةٍ يفضل عليها ذلك الألم في كميته وكيفيته.

وأن البارئ جلّ وعزّ قد وكلَّ الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحراثة والنسج وما أشبه ذلك ممّا به قوام العالم وقوام المعيشة.

İşte bu meseleler, ortaya koyacağımız düşünceler için birer temel durumundadır.

[196] Bize göre, dünyanın haz ve elemi ömrün sona ermesiyle son bulduğuna; ölümün olmadığı o âlemdeki hazlar sürekli ve sonsuz olduğuna göre; sonsuz ve sürekli hazzı bırakıp sonlu ve geçici olanı tercih eden aldanmıştır. Mademki bu bir gerçektir, öyleyse nefis (ruh) âlemine yükselmeyi engelleyen bedenî hazlar peşinde koşmak veya dünyevî nimetlerden aldığımız hazdan -nitelik ve nicelik bakımından- daha fazla bir eleme katlanmak bizlere yaraşmaz. Bunun dışında kalan normal hazlardan nasibimizi almakta hiçbir sakınca yoktur. Ama buna rağmen filozof olan bir kişi, nefsini eğitmek amacıyla bazen normal hazlardan birçoğunu terk edebilir. *et-Tıbbu'r-rûhânî* adlı kitapta da anlattığımız gibi, bunu yapmayı görev bilen için bu oldukça kolay bir iştir. Eskilerin de söylediği gibi, gerek psikolojik gerekse fizyolojik olaylarda alışkanlık ikinci bir karakter halini alınca zorlar kolaylaşır ve ürküntü veren şeyler mûnis hale gelir. Gerçekten de alışkanlığın zor işleri kolaylaştırdığında şüphe yoktur. Nitekim [bu sayede] ulakların yola, askerin savaşa çok dayanıklı olduğunu görmekteyiz.

[197] Hazların ölçüsüyle ilgili olarak burada anlatılanlar her ne kadar çok kısa ve özet halindeyse de, *et-Tıbbu'r-rûhânî* adlı kitapta da izah ettiğimiz gibi ayrıntılara inildiğinde bunun altında birçok meselenin yattığı görülür. Nitekim "Akıllı biri için hazlardan vazgeçme ve şehveti yenme pahasına, katlandığı elemden daha baskın bir eleme yol açacak hazlara kendini kaptırmak yakışmaz" şeklinde ortaya koyduğumuz ilke, eğer doğru ve geçerli ise o böyle davranmak zorundadır. Bu temel ilkeye bağlı olarak diyelim ki, Allah'ın hoşnut olmaması ve âhiretteki mutluluğumuzu engellemesi pahasına, halkın malını çalıp çırparak bir ömür boyu bize bütün yeryüzüne sahip olma imkânı tanınsa yine de böyle bir şeyi yapamayız ve böyle bir hayatı tercih edemeyiz. Aynı şekilde düşünecek olursak, on gün göz ağrısı çekme pahasına bir tabak yaş hurma yemek istemeyiz.

فلتكن لنا مسلمة لنبني عليها.

[١٩٦] فنقول: إنه إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعة بانقطاع العمر وكانت لذات العالم الذي لا موت فيه دائمة غير منقطعة ولا متناهية فالمغبون من اشترى لذة بائدة منقطعة متناهية بدائمة باقية غير منقطعة ولا متناهية. فإذا كان الأمر كذلك تبعه ووجب منه أنه لا ينبغي لنا أن نطلب لذّةً لا بد في الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلص إلى عالم النفس أو يوجب علينا في عالمنا هذا ألمًا مقداره في كميته وكيفيته أعظم وأشدّ من اللذة التي آثرناه، فأما سائر ذلك من اللذات فمباحة لنا. على أن الرجل الفيلسوف قد يترك كثيرًا من هذه المباحات لِيُمَرِّنَ نفسه على ذلك ويعودها، فيكون ذلك عليه في الموضع الواجب أهون وأيسر كما ذكرنا في في الطب الروحاني. لأن العادة كما ذكر القدماء طبيعة ثانية تسهِّل العسير وتؤنس بالمستوحش منه، إن كان في الأمور النفسية وإن كان في الأمور الجسدية، كما نرى الفيوج أقوى على المشي والجند أجرأ على الحرب ونحو ذلك مما لا خفاء به في تسهيل العادات للأمور التي كانت تصعب وتعسر قبل اعتيادها.

[١٩٧] وهذا القول وإن كان وجيزاً مجملاً - أعني ما ذكرناه في المقدار اللذة المحصورة - فإنّ تحته من الجزئيات أمورا كثيرةً، على ما قد بيناها في كتاب الطب الروحاني. فإنه إن كان الأصل الذي وضعناه من أنه لا ينبغي للعاقل أن ينقاد للذة يخشى معها ألما يرجح على الألم الذي يصل إليه من مكابدة ترك اللذة وقمع الشهوة صحيحا حقا في نفسه أو مصادرًا عليه فقد وجب منه وتبعه أنا لو قدرنا في حالةٍ على أن نملك الأرض كلّها مدّة عمرنا بارتكاب من الناس ما لا يرضاه الله ممّا كان به مَنْعُنا من الوصول إلى الخيرة الدائمة والنعيم المقيم لم يكن ينبغي لنا أن نفعل ذلك ولا نؤثره. ولو استحققنا أيضا أو كان الاستحقاق غالبا في أنا إن أكلنا في المثل طبقا من رُطَبٍ رَمِدنا عشرة أيام لم ينبغ أن نؤثر أكلَه.

[198] Bu konuda biri önemli, diğeri basit olmak üzere verdiğimiz iki örnek arasında yer alacak birçok ayrıntılı olay vardır ki, onlarda da durum aynıdır, yani her olay kendinden büyük olana oranla küçük, küçüğe oranla büyük sayılır. Yukarıdaki genel ilkenin altında o kadar çok ayrıntılar vardır ki, bunları ifade etmek mümkün değildir. Bu hususta söylemek istediğimiz artık anlaşılmıştır. Şimdi bundan sonra anlatmak istediğimiz konuya geçelim.

[199] Biz diyoruz ki, Rabbimizin bizi gözetip kolladığını ve bizlere karşı şefkatli davrandığını temel ilke olarak aldığımıza göre O, başımıza bir kötülük gelmesini istemiyor demektir. Fakat irademiz dışında başımıza gelen ve önüne geçilmesi imkânsız olan her tabiî olay, zorunlu olarak bir sebebe dayanır. Şu halde biz, acı çekmeyi hak etmeyen hiçbir canlıya -daha çok ızdırap çekmesini önlemenin dışında- elem ve ızdırap çektirmemeliyiz.

[200] Bu cümlenin altında da zulmün her çeşidini ifade eden birçok ayrıntı bulunmaktadır. Mesela hükümdarların hayvanları avlamaktan duydukları haz ve halkın hayvanları aşırı şekilde çalıştırmaları bu ayrıntılardandır. Bu konuda yapılacak her şey bir usule ve bir kanuna bağlanmalı; aklın ve adâletin gösterdiği ölçü aşılmamalıdır.

[201] Şu var ki, daha büyük bir acıyı önlemek ümidiyle acı ve ızdırap çektirilebilir. Mesela cerrahın neşter kullanması, kangren olan uzvun dağlanması, hastaya acı ilaçlardan içirilmesi ve daha tehlikeli hastalığa yakalanır endişesiyle perhiz yaptırılması gibi.

[202] Hayvanlar normal bir şekilde çalıştırılır, mecbur kalınmadıkça zora koşulmazlar. Zaten akıl ve adalet anlayışı da bunu gerektirir. Mesela bir insanın düşmandan kaçıp kurtulması sözkonusu ise, atı çatlatıncaya kadar koşturmak adaletin bir gereğidir. Hele hele bu insan yararlı bir bilgin veya topluma faydası dokunan bir zengin ise... Çünkü böyle bir zenginin yaşaması, çevresi için atın yaşamasından çok daha iyidir. Başka bir örnekle, susuz bir çölde yolculuk yapan iki kişiden birinde sadece kendisini kurtaracak kadar su varsa, bu durumda topluma en çok yararlı olan suyu kullanmalıdır. İşte bu ve benzeri olaylarda kural budur.

[١٩٨] وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما - على عِظَم أحدهما وصِغَر الآخر بإضافة - من الأمور الجزئية التي كل واحد منها صغير بالإضافة إلى الأعظم، كبير بالإضافة إلى الأصغر، ممّا لا يمكن القول أن يأتي عليه لِكثرة ما تحت هذه الجملة الكلية من الأمور المفردات الجزئية وإذ بان في ٥ هذا الموضع ما أردنا بيانه فلنقصد إلى بيان غرض آخر من أغراضنا تالٍ لهذا الغرض.

[١٩٩] فنقول: إنه لمّا كان الأصل الذي وضعناه من أن ربنا ومالكنا مشفق علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضا أنه يكره أن يقع بنا ألم، وأن جميع ما يقع بنا منه ممّا ليس من اكتسابنا واختياراتنا بل ممّا في الطبيعة فلأمر ضروري لم يكن ١٠ بدٌّ من وقوعه. ووجب من ذلك أنه لا ينبغي أن نؤلم مُحِسّا بتّةً من غير استحقاق منه لذلك الإيلام أو لغير صرفنا عنه بذلك الألم ما هو أشد منه.

[٢٠٠] وتحت هذه الجملة أيضا تفصيل كثير يدخل فيها المظالم جميعا، وما يتلذّذ به الملوك من الصيد للحيوان ويفرط فيه الناس من الكدّ للبهائم في استعمالها. فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسَنَنٍ وطريق ومذهب عقلي ١٥ عدلي لا يتعدى ولا يجار عنه.

[٢٠١] فيوقعُ الألم حيث يُرجى به دَفع ما هو أعظم منه، نحو بطّ الجراح وكَيِّ العضو العَفِن وشرب الدواء المر البشع وترك الطعام اللذيذ خشية الأمراض العظيمة الأليمة.

[٢٠٢] وتكدّ البهائم كدّ قصد لا عنف فيه إلا في المواضع التي تدعو الضرورة ٢٠ فيها إلى الإعناف ويوجب العقل والعدل ذلك، كحثّ الفرس عند طلب النجاة من العدو، فإنه يجب في العدل حينئذ أن يحثّ ويتلف في ذلك إذا رُجي به خلاص الإنسان، ولا سيّما إذا كان عالمًا خيرًا أو له غناء عظيم في وجه من الوجوه العائدُ صلاحها على جملة الناس، إذ كان غناء مثل هذا الرجل وبقاؤه في العالم أصلح لأهله من بقاء ذلك الفرس. أو كرجلين وقعا في برية لا ماء فيها ومع أحدهما من ٢٥ الماء ما يمكن أن يخلص به نفسه دون صاحبه، فإنه ينبغي في تلك الحالة أن يؤثر بالماء أعْوَدُ الرجلين على الناس بالصلاح. فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور وأشباهها.

[203] Avlama, öldürme ve kovalama fiili, normal yaşayaşını etoburlukla sürdüren aslan, kaplan, kurt ve benzeri hayvanlara; ayrıca yılan ve akrep gibi ıslahı mümkün olmayan ve kullanılmasına ihtiyaç bulunmayan zararlılara uygulanmalıdır. Bu gibi olaylarda kural budur. Bu hayvanların iki bakımdan telef edilmeleri gerekir: Birincisi, kendileri telef edilmedikleri zaman birçok hayvanı telef ederler. Bu, etoburlar için genel bir kâidedir. İkincisi, insan nefsinden başka hiçbir hayvanın nefsi, bedeninden ayrılıp kurtulamaz. Durum böyle olunca, bu hayvanları öldürmek, bir bakıma onların nefislerinin bedenlerinden kurtulmalarını kolaylaştırmak gibi bir şeydir. Etoburlarda bu iki nitelik bulunduğuna göre mümkün olduğu kadar bunlar öldürülmelidir. Çünkü bu gibi hayvanları öldürmekle hem diğer hayvanların ızdırabı azaltılmış, hem de nefislerinin daha uygun bir bedene geçmesi sağlanmış olur.

[204] Yılan, akrep, eşekarısı ve benzerlerine gelince, öteki canlılara zarar verdikleri ve diğer hayvanlar gibi insanların işine yaramadıkları için bunları öldürmekte hiçbir sakınca yoktur. Etinden, sütünden ve gücünden istifade edilen etoburları ise öldürmek şöyle dursun, tam tersine, mümkün olduğu kadar onlara iyi davranılması ve özel besiye alınmaları gerekir. Üremeleri de ihtiyaca göre planlanmalı ve çok kesime yol açacaksa üremeleri engellenmelidir. Eğer insan nefsinden başka bedenden kurtulan nefis bulunsaydı, hayvan kesimine akıl asla cevâz vermezdi. Yine de bu, filozoflar arasında tartışmalı bir konudur. Bazıları et yenilmesini savunurken, Sokrat gibi bazıları da buna karşı çıkmıştır.

[205] Aklın ve adaletin hükmüne göre bir insanın başkasına acı ve ızdırab vermeye hakkı yoktur; dolayısıyla kendi nefsine de acı vermeye hakkı yoktur. Bu cümle, akla aykırı düşen birçok olayı kapsamına almaktadır. Mesela Hintlilerin Allah'a yakın olma arzusuyla cesetlerini yakmaları, çiviler üzerine yatmaları; Maniheistlerin cinsî ilişkiden uzak kalmak için kendilerini iğdiş ettirmeleri, aç susuz kalmaları ve su yerine idrar içerek kendilerini kirletmeleri gibi olaylar tamamen akla aykırıdır.

[٢٠٣] وأما الصيد والطرد والإبادة والإهلاك فينبغي أن يكون للحيوان الذي لا يعيش كمال العيشة إلا باللحم كالأُسُد والنمور والذئاب وما أشبهها، والتي يعظم أذاها ولا مطمع في استصلاحها ولا حاجة في استعمالها مثل الحيات والعقارب ونحوها. فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور. وإنما جاز أن تُتلَف هذه الحيوانات من جهتين: إحداهما أنها متى لم تُتلَف أتلفت حيواناتٍ كثيرة، فهذا باب خاصّ بأمثال هذه الحيوانات، أعني التي لا تعيش إلا باللحم. وأمّا الأخرى فإنّه ليس تخلّص النفوس من جثّة من جثث الحيوانات إلا من جثّة الانسان فقط. وإذا كان الأمر كذالك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جثثها شبيهًا بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص. فلمّا اجتمع التي لا تعيش إلا باللحم الوجهان جميعًا وجب إبادتها ما أمكن، لأنّ في ذالك تقليلًا من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسها في جثث أصلح.

[٢٠٤] وأمّا الحيّات والعقارب والزنابير ونحوها فاجتمع لها أنّها مؤلمة للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الانسان كما يستعمل البهائم المعمولة فجاز لذالك إهلاكها وإبادتها. وأمّا الحيوان المعمولة والعائشة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها بال الرفق بالمعمولة على ما ذكرنا والاستقلال من الاغتذاء بها ما أمكن ومن إنسالها لئلا تكثر كثرةً تحوج إلى إكثار ذبحها، لكن يكون ذالك بقصد وبحسب الحاجة. ولولا أنّه لا مطمع في خلاص نسف من غير جثّة الانسان لما أطلق حكم العقل ذبحها ألبتّة. وقد اختلف المتفلسفون في هذا الأمر فرأى بعضهم أن يغتذي الانسان باللحم ولم يرَ بعضهم ذالك، وسقراط ممّن لم يُجِزْ ذالك.

[٢٠٥] ولمّا كان ليس للانسان في حكم العقل والعدل أن يؤلم غيره تبع ذالك أنّه ليس له أن يؤلم نفسه أيضًا. وصار تحت هذه الجملة أيضًا أمور كثيرة يدفعها حكم العقل، نحو ما يعمله الهند من التقرّب إلى الله تعالى بإحراق أجسادها وطرحها على الحدائد المشحوذة، ونحو المنانية وجبها أنفسها إذا نازعتها إلى الجماع وإضنائها بالجوع والعطش وتوسيخها باجتناب الماء واستعمال البول مكانه.

[206] Hıristiyanların dünyadan el etek çekerek manastırlara kapanmaları; birçok müslümanın mescitlere kapanarak çalışmayı terk edip az ve basit yiyeceklerle yetinmeleri, kaba ve rahatsız edici elbiseler giyinmeleri -aralarında derece farkı olmakla beraber- yine bu konu kapsamındadır. Bütün bunlar, insanların kendilerine revâ gördükleri zulüm ve işkencedir ki, bundan daha büyük bir işkence düşünülemez. Hayatının ilk dönemlerinde Sokrat da böyle yaşardı; fakat daha önce anlattığımız gibi o, ömrünün sonuna doğru bundan vazgeçmiştir.

[207] Yaşama tarzıyla ilgili olarak insanlar arasında gerçekten pek çok zıtlıklar ve farklı anlayışlar mevcuttur. Bir örnek olmak üzere bizim bu konuya uzlaştırıcı bir yaklaşımda bulunmamız gerekiyor. İnsanların yaşayışları birbirinden farklıdır. Kimi zengin, kimi fakir; kimisi de kendini kadın, alkol ve makam sevgisi gibi bazı şehevî hazlara fazlasıyla kaptırmıştır. Bu demektir ki, şehevî duygu ve istekleri yenmeye çalışırken çekilen acı ve sıkıntıların farklı oluşu, insanların sosyal ve psikolojik yapılarının farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. Nitekim halk çocuklarının tahammül gösterdiği kaba ve basit giyecek ve yiyeceklere, hükümdar çocuklarının ve refah içinde doğup büyüyenlerin nazik vücutları ve mideleri tahammül gösteremez. Şayet katlanmak zorunda kalırlarsa bundan büyük acı duyarlar. Tıpkı bunun gibi, herhangi bir hazzın tiryakisi olanlar da, bu alışkanlıklarından vazgeçirilmek istendiğinde bundan büyük bir ızdırap duyarlar. Hatta tiryaki olmayanlara nispetle o şeye karşı bağımlılıkları katbekat artar.

[208] İşte aralarındaki bu yapı farklılığı dikkate alınarak insanları yükümlülükte eşit saymak mümkün değildir. Mesela felsefe yapan bir hükümdar çocuğundan, halk çocuklarının yaşadığı hayata katlanması istenemez. Eğer mecbur bırakılırsa da bu hayata intibakı yavaş yavaş sağlanmalıdır. Hazlara karşı duyulan arzuyu tatmin ederken bu konuda aşılmaması gereken en üst sınır; zulme, can almaya ve Allah'ın gazabına yol açacak her şeyden, aklın ve adalet anlayışının gerekli görmediği her türlü aşırı davranıştan sakınmaktır. Bunun dışında kalan her şey insanlar için mubahtır.

[٢٠٦] وممّا يدخل في هذا الباب وإن كان دونه كثيرًا ما يستعمله النصارى من الترهب والتخلّي في الصوامع وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك المكاسب والاقتصار على يسير الطعام وبشعه ومؤذي اللباس وخشنه، فإن ذلك كلّه ظلم منهم لأنفسهم وإيلام لها لا يدفع به ألم أرجح منه وقد كان سقراط يسير مثل هذه السيرة من أوّل عمره غير أنه تركها في آخر عمره على ما ذكرنا قبلُ. ٥

[٢٠٧] وفي هذا الباب بين الناس تباين كثير جدًّا غير متطرّق به. ولا بد أن نقول في ذلك قولا مقربا ليكون مثالاً فنقول: إنه لما كان الناس مختلفين في أحوالهم فمنهم غذيّ نعمة ومنهم غذى بؤس ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات مطالبةً أكثر كالمُغرمين بالنساء أو الخمر أو حب الرياسة ونحو ذلك من الأمور التي فيها بين الناس تفاوت كثير صار الألم الذي يقع بهم من قمع شهواتهم ١٠ مختلفا اختلافا كثيرا بحسب اختلاف أحوالهم. فصار المولود من الملوك والناشئ في نعمهم لا تحتمل بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالإضافة إلى ما يقنع به المولود من العامة، لكن يتألم من ذلك ألما شديدا، أو المعتادون أيضا إصابة لذّةٍ ما من اللذات يتألمون عند المنع منها وتكون المؤونة عليهم متضاعفة وأبلغ وأشد ممن لم يعتد تلك اللذة. ١٥

[٢٠٨] ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم كلّهم تكليفًا سواءً بل مختلفا بحسب اختلاف أحوالهم. فلا يكلّف المتفلسف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معايشه ما يكلّف أولاد العامة إلا على تدريج إن دعت ضرورة. لكن الحدّ الذي لا يمكن أن يتجاوز هو أن يمتنعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلا بارتكاب الظلم والقتل وبالجملة بجميع ما يُسخط الله ٢٠ ولا يجب في حكم العقل والعدل، ويباح لهم ما دون ذلك. فهذا هو الحد من فوق أعني في إطلاق التنعم.

[209] Hazlara duyulan arzuyu tatminin en alt sınırına gelince; insan, kendisine zararı dokunmayacak ve hastalığa yol açmayacak kadar yemelidir. Açlığını gidermenin ötesinde zevk ve lezzet almak amacıyla yememelidir. Cildini incitmemek şartıyla, vücudunun dayanabildiği kadar basit giyinmeli, kendisini aşırı sıcak ve soğuktan koruyacak barınakta oturmalı; süslü, göz alıcı ve kıymetli konaklarda yaşamamalıdır. Ama geniş malî imkânlara sahip olan biri, zulüm ve haksızlık yapmamak, aşırı kazanç hırsıyla kendisini yormamak şartıyla gösterişli bir hayat yaşayabilir.

[210] Böylesine basit bir hayat için fakir aile çocukları ve sefalet içinde doğup büyüyenler daha çok tercih edilir. Çünkü bu hayata uyum sağlamak, Eflâtun'dan ziyâde Sokrat'a kolay geldiği gibi, böylelerine de kolay gelir.

[211] Bu ikisi arası bir hayat normal hayattır. Böyle bir yaşam tarzını benimseyen kimse, bundan dolayı felsefî yaşayışın dışına çıkmış sayılmaz; tam tersine o, bu isme lâyıktır. Şu var ki, ideal hayat, en üst seviyede değil, en aşağı seviyedeki hayat tarzında aranmalıdır. Yüksek ruhlu kimseler, refah içinde olsalar da kendilerini yavaş yavaş en aşağı hayat standardında yaşamaya alıştırırlar. Fakat bunun da altına inerek Hintlilerin, Maniheistlerin, rahip ve sûfîlerin yaşadığı gibi yaşamak felsefî yaşayışın dışına çıkmaktır. Bu da normal yaşayıştan ayrılmak, yok yere Allah'ı öfkelendirmek ve filozofluktan kovulmayı hak etmek demektir. Aynı durum, en yüksek hayat seviyesi aşıldığında da sözkonusudur. Aklı veren, üzüntü ve tasamızı gideren Allah'tan kendisinin hoşnut olacağı ve bizi kendisine yakın kılacak yola iletmesini niyaz ederiz.

[212] Özet olarak demek istiyorum ki, mademki şânı yüce Yaratıcı bilgisizliğe düşmeyen âlim; zulmetmeyen âdildir; O'nun ilmi, adaleti ve rahmeti mutlaktır ve mademki O bizim yaratanımız ve sahibimiz, biz de O'nun kulları ve köleleriyiz; efendilerin en çok sevdiği köle de efendisinin izinden gidendir; öyleyse şânı yüce Allah'a en yakın olan kul, en bilgin, en âdil, en merhametli ve en şefkatli olanıdır. İşte bütün filozofların, "Felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesidir" sözüyle anlatmak istedikleri budur. Kısaca, filozofça yaşamak da işte budur. Bu konuda daha geniş bilgi *et-Tıbbu'r-rûhânî* adlı kitapta mevcuttur. Biz, ruhun kötü ahlâktan nasıl arınıp kurtulacağını, bir felsefecinin ne ölçüde mal-mülk edinip, ne kadarını dağıtacağını ve devlet hiyerarşisinde ne gibi görevlere talip olacağını orada anlattık.

[٢٠٩] وأما الحد من أسفل أعني في التقشف والتقليل فأن يأكل الإنسان ما لا يضره ولا يمرض عليه ولا يتعدى إلى ما يستلذه غاية الاستلذاذ ويشتهيه فيكون القصد إليه للذة والشهوة لا لسدِّ الجوع. ويلبس ما تحتمله بشرته من غير أذًى ولا يميل إلى الفاخر والمنقش من اللباس، ويسكن ما يقيه من الحرارة والبرد المفرطين ولا يتعدى إلى المساكن الجليلة البهية المنقوشة المزخرفة إلا أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتسع معه في مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تعدٍ ولا إجهاد لنفسه في الاكتساب.

[٢١٠] ولذلك يفضل في هذا المعنى المولودون من الآباء الفقراء والناشئون في الأحوال الرِثَّة لأن التقلُّل والتقشُّف على أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقلُّل والتقشُّف على سقراط أسهل منهما على أفلاطون.

[٢١١] وما بين هذين الحدَّين فمباح لا يخرج به مستعمله من اسم الفلسفة بل يجوز أن يسمى بها، وإن كان الفضل في الميل إلى الحدّ الأسفل دون الأعلى وكانت النفوس الفاضلة وإن كانت مصاحبة لأجساد غُذيت في نعمة تأخذ أجسادَها بالتدرج إلى الحدّ الأسفل. فأما مجاوزة الحدّ الأسفل فخروج عن الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمنانية والرهبان والنسَّاك، وهو خروج عن السيرة العادلة وإسخاط الله تعالى بإيلام النفوس باطلاً واستحقاقٌ للإخراج عن اسم الفلسفة. وكذلك الحال في مجاوزة الحدّ الأعلى، نسأل الله واهب العقل وفارج الغم وكاشف الهم توفيقنا وتسديدنا ومعونتنا على ما هو الأرضَى عنده والأزلف لنا لديه.

[٢١٢] وجملة أقول: إنه لمّا كان البارئ عز وجل هو العالم الذي لا يجهل والعادل الذي لا يجور وكان العلم والرحمة بإطلاقٍ وكان لنا بارئًا ومالكًا وكنّا له عبيدا مملوكين وكان أحب العبيد إلى مواليهم آخذهم بسيرهم وأجراهم على سننهم كان أقرب عبيد الله جلّ وعزّ إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم. وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعًا. إنَّ الفلسفة هي التشبه بالله عزّ وجلّ بقدر ما في طاقة الإنسان، وهذه جملة السيرة الفلسفية. فأما تفصيلها فعلى ما في كتاب الطب الروحاني، فإنا قد ذكرنا هناك كيف تنتزع الأخلاق الرديئة عن النفس وكم مقدار ما ينبغي أن يجرى عليه المُتَفَلْسِفُ أمره في الاكتساب والاقتناء والإنفاق وطلب مراتب الرياسة.

[213] Bu konuda söylemek istediğimizi anlatmış bulunuyoruz. Şimdi de bizi eleştirenlere karşı bazı açıklamalarda bulunalım. Hemen hatırlatalım ki, -Allah'ın yardımıyla- bugüne kadar biz, filozof adına yaraşmayacak hiçbir davranışta bulunmadık. Çünkü ilim ve amel gibi felsefenin her iki alanında da eksiği bulunmak yani bir filozof için bilinmesi gerekeni bilmemek veya yapılması gerekeni yapmamak filozofluktan azledilmeyi hak etmek demektir. Hamd olsun Allah'a, O'nun lütuf ve irşadıyla biz bu gibi kusurlardan uzağız. Mesela bilgi konusunu ele alalım: Hiç bilgimiz olmasa, sadece şu kitabı yazacak kadar bir güce sahip olmak dahi bizim filozofluktan azledilmemize engeldir. Kaldı ki bizim *el-Burhân* (İlmî Bilginin İlkeleri)*, el-İlmü'l-ilâhî* (Metafizik) *ve et-Tıbbu'r-rûhânî* (Ahlâkın İyileştirilmesi) isimli kitaplarımız; *el-Medhal ile'l-ilmi't-tabî'î* ki, bunun bir ismi de *Sem'u'l-kiyân*'dır (Fizik); *Fi'z-zamân ve'l-mekân ve'l-müdde ve'd-dehr ve'l-halâ* (Zaman, Mekân, Süre, Mutlak Zaman ve Boşluk Hakkında) isimli iki makalemiz; *Şeklü'l-âlem* (Âlemin Şekli), *Sebebu kıyâmi'l-arz fî vasati'l-felek* (Yerkürenin Feleğin Merkezinde Bulunuşunun Sebebi), *Sebebu teharruki'l-felek ale'l-istidâre* (Feleğin Devrî Hareketinin Sebebi), *Fi't-terkîb* (Organik Cisimlerin Birleşimi Hakkında) isimli iki makalemiz; *İnne li'l-cismi hareke min zâtihî ve inne'l-hareke ma'lûme* (Cisim Dinamik Olarak Hareket Etme Gücüne Sahiptir ve Hareket Bilinen Bir Şeydir), *Nefs* (Psikoloji) ve *Heyûlâ* (Madde) hakkındaki kitaplarımız; tıp alanında *el-Mansûrî* ve *Men lâ yahduruhu't-tabîb* (Ev Doktoru) adlı kitaplarımız; *el-Edviyetü'l-mevcûde* (Mevcut İlaçlar), *et-Tıbbu'l-mülûkî* ve *el-Câmi'* isimli kitaplarımız ki, şu memlekette hiç kimse bu alanlarda beni geçememiş ve ulaştığım düzeye henüz kimse ulaşamamıştır. Ayrıca, halkın *el-Kimyâ* adını verdiği *Sınâ'atü'l-hikme* (Kimya Sanatı) alanında kaleme aldığımız kitaplar da bulunmaktadır. Hülâsa, bu makaleyi yazdığım tarihe kadar fizik ve metafizik gibi felsefenin çeşitli disiplinleriyle ilgili iki yüze yakın eser kaleme almışımdır.

[214] Matematik ilimlerine gelince, itiraf etmeliyim ki bunlardan sadece bana lazım olacak kadarıyla ilgilendim. Yapamadığım için değil, boş yere zaman harcamamak için kasden fazlasıyla ilgilenmedim. Ama isteyen olursa, bu konuda benim davranışımın daha doğru olduğunu; felsefeci oldukları halde boş yere geometrinin gereksiz ayrıntılarıyla ömür tüketenlerin bu tutumlarının yanlış olduğunu kendilerine izah edebilirim.

[٢١٣] وإذ قد بينا ما أوردنا بيانه في هذا الموضع فنرجع ونبين ما عندنا ونذكر الطاعنين علينا ونذكر أنا لم نَسِرْ بسيرة إلى يومنا هذا - بتوفيق الله ومعونته - نستحق أن نخرج بها عن التسمية فيلسوفا. وذلك أن المستحِقّ لمحو اسم الفلسفة عنه من قصر في جزئي الفلسفة جميعا - اعني العلم والعمل - بجهل ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به. ونحن بحمد الله ومنه وتوفيقه وإرشاده فبُرآءُ من ذلك. أما في باب العلم فمن قِبَلِ أنا لو لم تكن عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعا عن أن يُمحى عنا اسم الفلسفة فضلا عن مثل كتابنا في البرهان وفي العلم الإلهي. وفي الطبّ الروحاني وكتابنا في المدخل إلى العلم الطبيعي الموسوم بسمع الكيان ومقالتنا في التركيب وأن للجسم حركة من ذاته وأن الحركة معلومة، وكتابنا في النفس وكتبنا في الهيولى، وكتبنا في الطب كالكتاب المنصوري وكتابنا إلى من لا يحضره طبيب، وكتابنا في الأدوية الموجودة والموسوم بالطب الملوكي والكتاب الموسوم بالجامع الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل المملكة ولا احتذى فيه أحد بعُد احتذائي وحذوي، وكتبنا في صناعة الحكمة التي هي عند العام الكيمياء، وبالجملة فقرابة مائتي كتاب ومقالة ورسالة خرجت عني إلى وقت عملي هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والإلهي.

[٢١٤] فأما الرياضيات فإني مقرّ بآني إنما لاحظتها ملاحظة بقدر ما لم يكن لي منها بدٌّ ولم أُفِن زماني في التمهُّر بها بالقصد مني ذلك لا للعجز عنه. ومن شاء لأوضحت له عذري في ذلك بأن الصواب في ذلك ما عملته لا ما يعمله المُفنون لأعمارهم في الاشتغال بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة.

[215] İmdi, ulaştığım bu bilgi düzeyi filozof adını almama yetmiyorsa, keşke bilseydim, şu çağımızda bu isme lâyık olan kimdir!

[216] Amel konusuna gelince, Allah'ın yardımıyla ben hayatım boyunca yukarıda çizdiğim iki sınırın dışına çıkmadım ve "Yaşayışın felsefeye uygun bir yaşayış değildir" dedirtecek bir davranışta bulunmadım. Benim sultanın yanında bulunuşum, onun askerî ve mülkî âmirlerinin durumuna benzemez. Bir tabip ve bir danışman olarak benim, o hasta iken tedavisini yapmak, sağlığı yerinde iken kendisinin ve halkının yararını umduğum her hususta ona yol göstermek şeklinde iki görevim vardı.

[217] Ne mal biriktirmek, ne de saçıp savurmak gibi bir tutkum oldu. İnsanlarla çekiştiğim, onlara zulüm ve haksızlık ettiğim de görülmüş değildir. Bunun tam tersi bir davranış içinde bulunduğum ve haklarımın birçoğundan ferâgat ettiğim bilinmektedir. Yeme, içme ve eğlence hayatıma gelince, bu hususta aşırılığa kaçmadığımı beni tanıyanlar çok iyi bilir. Giyecek, binek, hizmetçi ve câriye gibi konularda da aşırılıktan uzak yaşadığımı herkes görmektedir.

[218] Beni tanıyanlar bilirler ki, ilme karşı olan sevgim, tutkum ve bu uğurdaki çalışmalarım gençliğimden bugüne kadar aralıksız devam etmektedir. Hatta okumadığım bir kitap, karşılaşmadığım bir ilim adamı bulunursa -büyük bir zarara uğramam sözkonusu olsa dahi- her şeyi bir kenara bırakıp o kitabı okumadan ve o âlimi tanımadan edemem. Bu alandaki sabırlı çalışmalarım neticesinde bir yıl zarfında "teâvîz hattıyla" (müsvedde olarak) yirmi bin varaktan fazla yazı yazdım. *el-Câmi'u'l-kebîr* üzerinde geceli gündüzlü on beş yıl çalıştım. Neticede okuma ve yazmamı engelleyecek derecede gözlerim zayıfladı ve elim titreyip tutmaz oldu. Bu halde iken dahi [ilmin] peşini bırakmadım; başkasına okutup yazdırarak gücüm yettiği ölçüde çalışmalarıma devam ediyorum.

[٢١٥] فإن لم يكن مبلغي من العلم المبلغ الذي أستحق أن أسمّي فيلسوفا فمن هو ليتَ شِعري ذلك في دهرنا هذا.

[٢١٦] وأما الجزء العملي فإني بعون الله وتوفيقه لم أَتَعَدَّ في سيرتي الحدين اللذين حددت، ولم يظهر من أفعالي ما استحققت أن يقال إنّه ليست سيرتي سيرة فلسفية. فإني لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متولي أعماله، بل صحبته صحبة متطبِّب ومنادم يتصرف بين أمرين: أما في وقت مرضه فعلاجه وإصلاح أمر بدنه، وأمّا في وقت صحّة بدنه فإيناسه والمشورة عليه - يعلم الله ذلك منيّ - بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته.

[٢١٧] ولا ظهر مني على شَرَهٍ في جمع مال أسرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم، بل المعلوم مني ضد ذلك كلّه والتجافي عن كثير من حقوقي. وأما حالتي في مطعمي ومشربي ولهوي فقد يعلم من يُكثر مشاهدة ذلك مني أنّي لم أَتَعَدَّ إلى الإفراط، وكذلك في سائر أحوالي ممّا يشاهده هذا من ملبس أو مركوب أو خادم أو جارية.

[٢١٨] فأما محبتي للعلم وحرصي عليه واجتهادي فيه فمعلوم عند من صحبني وشاهد ذلك مني أني لم أزل منذ حداثتي وإلى وقتي هذا مُكباً عليه حتى إني متى اتفق لي كتاب لم أقرأه أو رجلٌ لم ألقه لم ألتفت إلى شُغل بتّةً - ولو كان في ذلك على عظيم ضرر - دون أن آتي على الكتاب وأعرف ما عند الرجل. وإنه بلغ من صبري واجتهادي أنّي كتبت بمثل خط التعاويذ في عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة. وبقيت في عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعمله الليل والنهار حتى ضعف بصري وحدث عليّ فسخ في عضل يدي يمنعاني في وقتي هذا عن القراءة والكتابة، وأنا على حالي لا أدَعُهما بمقدار جهدي وأستعين دائماً بمن يقرأ ويكتب لي.

[219] Sahip olduğum bunca meziyetlere rağmen bu kişiler amel açısından hâlâ beni filozof rütbesinin altında görüyorlarsa ve onlara göre filozofça yaşama tarzı benim anlattığımdan başka bir şeyse; o halde bunun nasıl olduğunu bizzat göstererek veya yazarak ortaya koysunlar. Eğer ortaya koydukları değerli bir bilgi ise kabul edelim; hata veya eksiklerini tesbit edersek reddedelim. Bir an için diyelim ki amel konusunda yetersizim; peki ilim konusunda ne diyecekler?! Bu alanda da beni yetersiz buluyorlarsa o zaman kendi görüşlerini ortaya koysunlar. Biz de üzerinde düşünüp kendilerine katılalım veya yanlışları varsa gösterelim. Şayet ilim konusunda beni yeterli buluyorlarsa yapılacak en doğru hareket yaşantıma bakmayıp ilmimden istifade etmeleridir.

Şairin dediği gibi:

İlmimi al kullan, işine yarar // Eksikse amelim sana ne zarar!

[220] Bu makalede ortaya koymak istediğim düşünceler bundan ibarettir. Aklı veren Allah'a sonsuz hamd olsun; zaten hamde lâyık olan da O'dur. Allah'ın rahmeti kullarından -erkek kadın- seçkin ve iyilerin üzerine olsun

[٢١٩] فإن كان المقدار الذي أنا عليه من هذه الأمور عند هؤلاء القوم يحطني عن رتبة الفلسفة في العمل وكان الغرض من حذو سيرة الفلسفة عندهم غير ما وصفنا فليثبتوه لنا مشاهدةً أو مكاتبة لنقبلَه منهم إن جاءوا بفضل علم، أو نردّه عليهم إن أثبتنا فيه موضع خطأ أو نقص. وَهَبْ أني قد تساهلت عليهم وأقررت بالتقصير في الجزء العملي، فما عسى أن يقولوا في الجزء العلمي؟ فإن كانوا استنقصوني فيه فليُلقُوا إليّ ما يقولونه في ذلك لننظر فيه ونذعن من بعدُ بحقهم أو نردَّ عليهم غلطهم. فإن كانوا لا يستنقصوني في الجزء العلمي فأولى الأشياء أن ينتفعوا بعلمي ولا يلتفتوا إلى سيرتي ليكونوا على مثل ما يقول الشاعر:

اِعْمَلَ بِعِلْمِي فَإِنْ قَصَّرْتُ في عَمَلِي يَنْفَعْكَ عِلْمِي وَلَا يَضْرُرْكَ تَقْصِيرِي

[٢٢٠] فهذا ما أردنا أن نودّع في هذه المقالة. ولواهب العقل الحمد بلا نهاية كما هو أهله ومستحقه، وصلى الله على المصطفين من عباده والخيرات من إمائه.

[META]FİZİK HAKKINDA MAKALE

Rahmân Rahîm olan Allah'ın adıyla

[221] [Ebû Bekir er-Râzî] demiştir ki, Aristoteles ve onun kitaplarını yorumlayanlar, *es-Semâ'u't-tabî'î* nin (*Fizika*) ikinci bölümün[den hareketle] tabiatın gayet açık olduğunu, insanların onun varlığını [görüp] kabul ettikleri için [ayrıca] delil ile kanıtlamaya ihtiyaç olmadığını sanmışlardır. Gördüğümüz filozoflardan birine göre de tabiatın varlığının delili onun fiilleri ve âlemde fiilleri gerektiren yaygın güçleridir. Mesela ateşin ve havanın merkezden yukarıya yükselmesi, su ve yerdeki [katı nesnelerin] aşağıya düşmesi gibi. Böylece anlaşılıyor ki, tabiatta bir güç bulunmasaydı o hareketleri gerektirir ve onlar için orada bulunan bir ilke olurdu. Aynı şekilde onlar, bitki ve hayvanlardaki beslenme ve büyüme için de o güçlerin bulunduğunu söylemişlerdir.

[222] Aristoteles ve yorumcularının "İnsanlar [görerek varlığını] kabul ettikleri için tabiatın varlığını delille kanıtlamamışlardır" ifadesine gelince, bir şey insanlar kabul ettiği için doğru; ihtilaf ettikleri içinde yanlış olmaz. Eğer o şey kabul edenlerce doğru sayılsaydı, kabule yanaşmayanlarca da yanlış ve geçersiz olurdu. Bu durumda bir şey bir bakıma doğru, bir bakıma yanlış olmuş olurdu ki, bu imkânsız bir şeydir.

[223] O görüşü ileri sürenlere denilir ki: Tabiatın delile ihtiyacı olmadığını sanıyorsunuz, oysa sizin bu görüşünüze muhalif olmak üzere kadîm filozoflardan bir grup delilin varlığını savunuyorlar. Eğer rakipleriniz "Delile dayalı tabiat yoktur; [yani] görülebilen eşya ile önsel bilgiler için delile gerek yoktur. Hâlbuki tabiat, duyularla algılanan, ilk vehlede akılla bilinen bir şey değildir" derlerse sizin görüşünüz ne olur?

[224] Tabiatın varlığını, iddia ettikleri güçlerin varlığı ile kanıtlayanlara gelince, onlara, "Diğer fiillerde ve eşyanın tabiatındaki gücü gerekli kılanın şânı yüce Allah olduğunu niye inkâr ediyorsunuz?" denilir. Eğer biz, sizin tabiat hakkındaki görüşünüze uygun düşünmüyorsak tabiata [egemen] olan o güçler değil, Allah olmuş olur.

مقالة في [ما بعد] الطبيعة

بسم الله الرحمن الرحيم

[٢٢١] قال: زعم أرسطوطاليس ومَن فسّر كتبه في المقالة الثانية من السماع الطبيعي أنّ الطبيعة لا تحتاج إلى دليل لظهورها واعتراف الناس بها وإقرارهم بوجودها. وزعم مَن شاهدنا من الفلاسفة أنّ الدليل على وجودها أفعالُها وقواها المنبثَّة في العالم الموجِبة للأفعال. كذهاب النار والهواء من المركز وذهاب الماء والأرض إليه، فيُعلم أنه لولا قُوى فيها أوجبت تلك الحركات وكانت مبدأ لها توجد فيها. وكذلك قالوا فيما يوجد في النبات والحيوان من قوة الغذاء وقوة النموّ.

[٢٢٢] فأما قولهم إنهم لم يدلّوا على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها، فالشيء لا يصحّ لإقرار الناس به كما لا يفسد لاختلافهم فيه، ولو كان حقّاً لإقرار مَن أقرّ به لكان فاسدا باطلا لامتناع مَن امتنع منه، فيكون الشيء فاسداً صحيحا في حالٍ وباطلًا حقاً في حال وهذا مُحالٌ.

[٢٢٣] ويقال لهم لِمَ زعمتم أنّ الطبيعة لا تحتاج إلى دليل وقد خالفكم في وجودها قوم من الفلاسفة القدماء. وما رأيتم إن قال خصماؤكم إنهم لا يحتاجون على قولهم أنه لا طبيعة إلى دليل؟ وإنما لا تحتاج إلى دليلٍ الأشياءُ المشاهَدة وأوائل البرهان العقليّة وليس الطبيعة بمحسوسة ولا العلم بها أوّلٌ في العقل.

[٢٢٤] وأمّا استدلالهم بالقُوى التي ادّعوها فيُقال لهم ما أنكرتم أن يكون الله جلّ وعزّ هو الموجِب بذاته لِقُوَى سائر الأفعال ولطبائع الأشياء؟ وإن لم نَقُلْ بنسق قولكم في الطبيعة فتكون له لا لها.

[225] Yine onlara: "Eğer eşyanın hareket etmesi ve durması, taşın hareket etmesi ve durması, insanın büyümesi ve gelişiminin durması gibi bir tek tabiatla oluyorsa, o bir tek tabiat birbirine zıt iki işlev görüyor demektir. Bu ise imkânsız bir şeydir" denilir. Buna karşı onlar, "Eşyanın hareketi başka bir güçten kaynaklanmaktadır" derlerse, bu takdirde onlara; bu hareketi sakin olanın iptal etmesi gerekir denilir. Bu mümkün oluyorsa sakin olanın gücünün de iptal olması ve eşyadaki tabiatın da iptal olması gerekir.

[226] Eğer taş bir kuvvetle hareket ediyor ve başka bir kuvvetle duruyorsa, siz ateşin soğumasının ve ısınmasının iki kuvvet altında gerçekleştiğine niye karşı çıkıyorsunuz? Onlar buna cevap olarak, "Yerde bir kuvvet vardır, o nedenle [ağır cisimler] merkeze doğru hareket ederler; bu, yukarı doğru hareket eden ateşteki kuvvetten daha üstün değildir" derlerse bu durumda onlara denilir ki, "Böyle bir iddiada bulunan kimsenin durumu 'Şayet yerin maddesindeki kuvvetten eşya kuvvet almasaydı, ateşi merkezden yukarı çeken kuvvet onun yerine geçerdi' diyen kimselerden farksızdır."

[227] Yahya en-Nahvî (John Philoponus) tabiatın tarifine ilişkin kendince bazı ilaveler yaptı ve [bunları tartışıp] cevap verdiyse de bunlar yanlış cevaplardı. Şöyle ki, onun zannınca tabiat hareketin ilkesidir, felek ise sakin değil hareketlidir. [Fakat] ona göre felek bütün halinde sakindir, çünkü o, hareket ederken değişime uğramaz ve bütün halinde yer değiştirmez. Ona denilir ki, bu durumda felek hem hareketli hem de sakin olmuş olur. Bu ise imkânsız bir şeydir. Eğer bu durum imkânsız değilse, aynı cisim için hem siyah hem de beyazdır diyen kimsenin bu sözünün de imkânsız olmaması gerekir. Ayrıca ona denilir ki, feleğin parçaları sürekli hareket halindeyse, bütün parçadan başka bir şey değildir. Bu durumda felek hem hareketli hem de sakin demektir. Aynı soru onun, "Göksel cisimler son sınırları itibariyle öyledir ve bu yüzden sakindirler" ifadesi için de geçerlidir. Oysa göksel cisimler hareket halindeyken son sınırlarına ulaştıklarında onların sakin olduğunu gösteren bir şey yoktur. Son sınırda durmuş olsalardı o zaman bu ifade mümkün kabul edilirdi.

[٢٢٥] ويقال لهم إن كانت حركة الأشياء وسكونها بطبيعة واحدة كحركة الحجر وسكونه ونمو الإنسان ووقوفه فقد صارت الواحدة توجب شيئين متضادين وهذا محال. وإن قالوا إن تحرُّك الأشياء بقوة أخرى، قيل فيجب أن تكون هذه الحركة قد بطلت من الساكن.

٥ [٢٢٦] وإذا جاز أن تبطل جاز أن تبطل أيضا قوة السكون وجاز أن تبطل الطبيعة من الأشياء. وإذا جاز أن يتحرك الحجر ويسكن بقوتين فما أنكرتم أن تبرد النار وتسخن بقوتين تَرِدان عليها؟ فإن قالوا إنّ قوةً في الأرض بها تحركت نحو المركز لم تكن أولى بذلك من النار، قيل لهم فانفصلوا مِمّن زعم أنه لولا أن قوةً في جرم الأرض بها قبلت القوة التي فيها جاز أن تحلّها القوة الذاهبة بالنار عن ١٠ المركز.

[٢٢٧] وقد أدخل يحيى النحوي على نفسه في حد الطبيعة إدخالات وأجاب عنها جواباً فاسدا وهو أنه لمّا زعم أن الطبيعة ابتداءُ حركةٍ والفلك متحرك وليس بساكن، فزعم أن جملة الفلك ساكنة لأنه لا يتغير عن حركته وأنه لا يتنقل عن جملة موضعه. يقال له فقد صار الفلك متحركا وهذا محال، فإن لم يكن قول ١٥ القائل إن جسما واحدا أسود أبيض في حالٍ محالٌ. ويقال له إذا كانت أجزاء الفلك كلها دائمة الحركة والكلُّ ليس غير الأجزاء فالفلك متحرك غير ساكن. وكذلك السؤال عليه في قوله إن الأجرام السماوية في نهاياتها فلذلك هي ساكنة، وليس في عودتها إلى نهاياتها مع دوام حركاتها ما يدل على سكونها، ولو كانت واقفةً في نهاياتها لجاز هذا القول.

[228] Aristoteles yorumcularının "Tabiat cevherdir, ancak kendi başına yeterli değildir" şeklindeki görüşlerine gelince, onlara şöyle cevap verilir: Niçin bütün arazlar kendine yeterli olmayan cevherlerdir demiyorsunuz?!

[229] Yahya en-Nahvî'nin "Tabiat cisimlere nüfuz edip onları yöneten 5 bir güçtür" ifadesine gelince, ona denilir ki, tabiat cevherse, her cisme nüfuz ederek bütün cisimlere cevherlik yayılmış olmaz mı? Eğer bu mümkünse, o zaman iki cismin aynı halde olması yadsınmamalıdır. Şayet o, "Cevherlik hepsine yayılmaz" derse, kendi görüşünü çürütmüş olur. Bu durumda cismin bir kısmında tabiatın bulunmaması gerekir. Bu ise onların görüşüyle çeliş- 10 mektedir.

[230] Onlara sorulması gereken bir soru da şudur: Onlara denilir ki, sizler tabiatı hayat, irade, ilim ve hikmete sahip bir varlık gibi nitelendiriyorsunuz ve diyorsunuz ki, tabiat sadece hikmete uygun ve doğru olanı yapar. O bir amaca göre ve bir şeyi başka bir şey için yapar. Meselâ tabiat, ceninde gözü 15 bakıp görmek için, eli tutmak için ve azı dişlerini öğütmek için yapmıştır. Tabiat her şeyi yerli yerine koyup gerektiği gibi düzenler. O, rahimdeki çocuğa şekil verir ve gelişmesini tamamlaması için en latif bir tarzda onun gelişmesini sağlar. Sonra insanı hastalıklardan uzak, sağlıklı bir şekilde geliştirir. Bu yüzden Hipokrat, "Tabiat, hastalıkların hekimidir" demiştir.

20 [231] Bunu söylerken [öbür yandan] diyorsunuz ki, "Tabiat canlı değil ölüdür, kudret sahibi ve duyarlı değildir, o ne seçme kudretine sahip ne de bilen bir varlıktır." Bu apaçık bir çelişkidir. Zira tabiata atfettiğimiz bu vasıflar ancak bilen ve seçme kudretine sahip olan bir varlıkta bulunur.

[232] Bir kimse kalkıp "Ben taşı tutuyorum, fakat bu taş kendiliğinden 25 hareket eden duyarlı bir şey değildir. Onun akletmesi, bilmesi, güç ve irade sahibi olması mümkün değildir; buna rağmen o canlıdır" derse, onun bu ifadesinin çelişik olduğunu ve bir şeyi kendine ait olmayan sıfatlarla nitelediğini derhal anlarız. Bu nedenle sizin tabiatı nitelemeniz ve onun hakkındaki yargınız sadece seçme gücüne sahip olan canlı için geçerlidir. Sonra da kalkıp tabiat ölüdür, seçme gücü yoktur diyorsunuz.

[٢٢٨] فأما زعمهم أن الطبيعة جوهر إلا أنها غير قائمة بنفسها، فيقال لهم لِمَ لا زعمتم أن الأعراض جواهرُ وهي لا تقوم بأنفسها؟

[٢٢٩] فأما قول يحيى النحوي أن الطبيعة قوة تنفذ في الأجسام وتدبِّرها، فيقال له هل تخلو الطبيعية إذا كانت جوهرا من أن تكون تنفذ في كلِّ الجسم فيشيع جوهرٌ في كلِّ الجسم؟ وإذا جاز هذا فما تنكر من كون جسمين في حال؟ فإن قال ليست في كلِّه، أبطل قوله ووجب أن بعض الجسم لا طبيعة فيه. وهذا خلاف قولهم.

[٢٣٠] وممّا يسألون عنه أن يقال لهم: إنّا وجدناكم تصفون الطبيعة بما تصفون به الحيّ المختارَ العالمَ الحكيمَ فتقولون إنها لا تفعل إلا حكمة وصوابا وإنها تقصد غرضا وتفعل شيئا لشيء يكون، كفعلها للجنين العين للنظر واليد للبطش والأضراس للطحن وإنها تضع جميع الأشياء مواضعها وترتبها على ما يجب أن ترتبها عليه وإنها تصور الجنين في الرحم وتدبِّره ألطف تدبير حتى يكمل ثم تدبِّر الإنسان وتجلب له الصحة وتنفي عنه الأسقام حتى قال بقراط الطبائع أطباء الأمراض.

[٢٣١] ثم زعمتم مع ذلك أنها مَواتٌ غير حية ولا حسَّاسة ولا قادرة ولا مختارة ولا عالمة. وهذه مناقضة بينة وإحالة ظاهرة لأن ما وصفتموها به لا يكون إلا من الحي المختار.

[٢٣٢] ولو أن قائلا قال آخُذُ حجرا فقال هذا الحجر ليس بحساس ولا متحرك من نفسه ولا يجوز منه تعقُّلٌ ولا تعلم ولا قدرة ولا إرادة وهو مع ذلك حيٌّ، لعلمنا أنه قد ناقض في قوله ووصف الشيء بغير صفته. فكذلك حكمكم في وصفكم الطبيعة بما وصفتموها به ممّا لا يكون إلا للحيّ المختار، ثم زعمتم أنها موات غير مختارة.

[233] Buna karşı onlara denir ki, ölü kabul edildiği halde iddia ettiğiniz gibi tabiatın fiili varsa, peki neden fiilini seçerek, bilerek ve bir amaca göre icra etmiyor? Ve yine denir ki, ölü kabul edilen, ayırt etme, düşünme ve duyumlama gücü bulunmayan nasıl hikmet sahibi oluyor? Ayırt eden bir canlı olmaksızın düşünme ve düzen nasıl meydana geliyor?

[234] Onlara denir ki, bize öfkeden, hoşnutluk ve hoşnutsuzluktan, irade, sevgi ve kinden söz ediniz. Bunların nefsin fiilleri olduğunu mu iddia ediyorsunuz? Eğer "Hayır" derlerse, bu nitelikleri tabiata isnat etmiş olurlar; böylece nefsin işlevlerini geçersiz sayma durumuna düşerler. Ayrıca tabiatı, seçme iradesine sahip bir canlının yaptığı fiillerin sebebi saymış olurlar. Şayet "Evet" derlerse, onlara denilir ki, bu şekilde nitelediğiniz fiillerin tabiata isnadı mümkün değildir.

[235] Ve onlara denilir ki, siz arazların hikmetli ve doğru iş yaptığına ve bir amaç doğrultusunda hareket ettiğine karşı çıkmadınız? Eğer onlar bu görüşlerinde ısrar ederlerse cehaletleri artar. Bu görüşten vazgeçerlerse, neden vazgeçtikleri sorulur. Çünkü biz, aynı durumu bileşik nesnelerde de görmekteyiz. Onlar da [hikmetli ve doğru] iş yapmazlar.

[236] Ayrıca onlara denilir ki, canlı ve kudretli olmayan tabiat sayesinde bir evin yapımı ve bir şehrin kurulması mümkün müdür? Eğer "Hayır" derlerse, onlara, siz insanın oluşumunu tabiata değil düşünen nefse bağlıyorsunuz. Böylece büyüme ve beslenme de tabiatın değil nefsin işlevi olmuş olur. Biz sizin bu ifadenizi ters döndürerek sizin nefsin işlevini tabiata verdiğiniz gibi biz de tabiatın işlevini nefse veririz.

[237] Onlara denilir ki, şânı yüce Allah hayat ve kudret sahibi olduğu halde insanın oluşumunu Allah'a isnat eden bizlere çoğunlukla siz neden karşı çıkıyorsunuz? Kendi zannınızca insanın oluşumunu sağlayan ölü ve âciz olan [tabiat]tır. Çünkü onlar, bir canlının bir hayvanı oluşturduğunu görmedikleri ve buna akıl erdiremedikleri iddiasındadırlar.

[٢٣٣] ويقال لهم إذا جاز أن تفعل الطبيعة ما وصفتم ويكون عنها ما ذكرتم وهي موات فلم لا يجوز أن تختارها وتقصدها مع العلم بها وتريدها وهي موات؟. ويقال لهم كيف يكون الموات حكيما ولا يكون مميزا وناطقا ومُحِسًّا، وكيف يأتي الترتيب والنظر من غير المميز الحي؟

٥ [٢٣٤] ويقال لهم أخبرونا عن الغضب والرضى والكراهية والإرادة والحب والبغض هل تقولون إنها من أفعال النفس؟ لا وجعلوها للطبيعة فقد أبطلوا أفعال النفس وجعلوا الطبيعة علة الأفعال التي لا تقع إلا من الحي المختار كما جعلوها علة ما يقع عليه الطبع. وإن قالوا نعم قيل لهم وكذلك ما وصفتم من الأفعال لا يجوز أن يكون للطبيعة.

١٠ [٢٣٥] ويقال لهم ما أنكرتم من أن تكون الأعراض تفعل حكمة وصوابا وتكون قاصدة لغرض؟ فإن مضوا على ذلك ازدادوا تجاهلا، وإن امتنعوا منه قيل لأي علة امتنعتم من ذلك فإنا نجد مثلها في المؤلَّف لا يفعل ذلك.

[٢٣٦] ويقال لهم أيجوز أن يكون بناء دار وتأليف مدينة بطبيعة لا من حيٍّ قادر؟ فإن قالوا لا قيل لهم وكذلك تركيب بدن الإنسان لا يكون إلا من حيٍّ قادر.
١٥ ويقال لهم ما أنكرتم من أن يكون الإنسان للنفس المنطقية دون الطبيعة وتكون القوى المنمية والمغذية لها دون الطبيعة؟ ونعكس قولكم فنعطي النفس ما للطبيعة كما أعطيتم الطبيعة ما للنفس المنطقية.

[٢٣٧] ويقال لهم إن أكثركم أنكر علينا أن الله جل وتعالى ركب الإنسان والله حيٌّ قادر - لأنهم زعموا لم يشاهدوا ولا يعقلوا حيًا ركَّب حيوانًا - وزعمتم أنتم
٢٠ أن الذي ركبه موات عاجز.

[238] Onlara denilir ki, tabiatı cisimleri meydana getirdiğini inkâr etmiyorsunuz. Buna karşı onlar, cisimlerin bir şeyi meydana getirmesi akla uygun değildir derlerse, onlara şöyle denir: “Siz, insana ait bir şeyin cisimlerden oluşması makul bir şey değildir diyenlerden ayrılınız. Çünkü şânı yüce Yaratıcı’yı ve sizin benimsediğiniz tabiatı inkâr eden bir grup vardır.”

[239] Buna karşı onlar “Oluşan cisimlerde ve hayvanda hayal ettiğimiz faydayı bulamadık ve onu tabiatın yaptığını gösteren bir delili görmedik” derlerse, cevap olarak denir ki, o halde bunu yaratıcının yaptığını niçin inkâr ediyorsunuz? Hâlbuki siz tabiatı, yaratıcıya ait birçok sıfatla niteliyorsunuz. Çünkü size göre tabiat cisim olmayan, değişip dönüşmeyen, oluş ve bozuluşa uğramayan sabit bir cevherdir; bütün varlığı yöneten odur, onun fiilleri hikmetli ve doğrudur.

[240] Siz, yaratıcı ile tabiat arasındaki ayırımı, tabiatı bağımsız tek tek nesneler değil, doğal varlığa tahsis ediyorsunuz.

[241] Onlara denilir ki, size göre birey [ölüp] bozulur. Fakat cesedi oluşturan unsurların bulunduğu tabiatın bozulması imkânsızdır. Felek de öyledir. Biz başka yerde, onun da bozuşa uğradığını delille kanıtlayacağız.

[242] Aristoteles’in “Hikmet, nefis tarafından tabiata ilham edilmiştir ve hikmet bütün âleme yayılmıştır” sözüne gelince, bu bir hurafedir. Nefis bölümünde biz bunun geçersizliğini ortaya koyacağız ve filozofların konuyla ilgili görüşlerini de serdedeceğiz. Ayrıca ölülerin nefsi olduğunu sanan kimse zorunluluğu inkâr etmiş olur.

[243] Galen’e denilir ki, sen tabiatı iki zıt vasıfla nitelendirdin; ağız ve dişleri kastederek “Tabiat kasten bunu böyle yaptı” dedin. Sonra da iradeli hareketin nefsin bir işlevi olduğunu söyledin. Hâlbuki irade yalnız nefsin bir işlevi olduğu gibi, kasıt da sadece nefse aittir. Öte yandan da tabiat hayvanı yönetir dedin. Bu ise bir çelişkidir. Zira canlıyı yöneten tabiatı da yönetmekte, bazen korumakta, bazen de ilaç kullanmayı gerekli görmektedir. Eğer ölünün canlıyı yönetmesi mümkün olsaydı canlıya emretmesi ve yasaklaması da mümkün olurdu.

[٢٣٨] ويقال ما أنكرتم من أن تخترع الطبيعة الأجسام؟ فإن قالوا اختراع الأجسام غير معقول، قيل لهم فانفصلوا ممّن زعم أن تركيب شئ من الأجسام لهذا الإنسان غير معقول فقد قال بذلك جماعة ممن جحد البارئ عزَّ وجلّ والطبيعة التي تزعمون.

٥ [٢٣٩] فإن قالوا فما وجدناه في المؤلَّف والحيوان من المنافع التي ما تخيلناها ولا عرفنا شيئا منها يدل على أن الطبيعة فعلت ذلك، قيل لهم وما تنكرون من أن يكون البارئ فعل ذلك؟ على أنكم قد وصفتم الطبيعة بكثير من وصف البارئ، لأنكم زعمتم أنها جوهر لم يزل ليس بجسم وأنها لا تستحيل ولا تتغير ولا يلحقها كون ولا فساد وأنها تدبر الكلّ وأن أفعالها حكمة وصواب.

١٠ [٢٤٠] وإنما خالفتم بينها وبينه بتصييركم إياها في الأشياء المطبوعة غير مفردة ولا قائمة بنفسها.

[٢٤١] ويقال لهم قد وجدنا الإنسان الشخصي عندكم يفسد، فمن المحال أن لا تفسد الطبيعة التي فيه والاسطقسات التي عنها يكون الجسد. والفلك كذلك وسندل على أنه يكون ويفسد في غير هذا الموضع.

١٥ [٢٤٢] وأما قول أرسطوطاليس إن الطبيعة ألهمت بالحكمة من قبل النفس وهي مبثوثة في العالم فإنه كلام خرافي، ونحن ننقضه في باب النفس وأقاويل الفلاسفة فيها. ومن زعم أن في الموات نفسا فقد جحد الضرورة.

[٢٤٣] ويقال لجالينوس إنك وصفت الطبيعة بوصفين متضادين فقلتَ وإنما فعلت الطبيعة ذلك - يعني الأسنان والفم - تعمدا، ثم قلتَ إن الحركة الإرادية
٢٠ من أعمال النفس، والعمد لا يكون إلا للنفس كما أن الإرادة لا تكون إلا للنفس. وقلتَ إن الطبيعة تدُبِّر الحيوان، وهذا معكوس وإنما الحيّ هو الذي يدبِّر الطبيعة فيحمى مرة ويأخذ ما يراه من الأدوية مرة. ولو جاز أن يدبر الموات الحيَّ لجاز أن يأمره وينهاه.

[244] [Afrodisiaslı] İskender de tabiatın fiillerinin sanatlar vasıtasıyla ortaya konan fiillerin üstünde olduğunu ileri sürmüştür. Ona da şu soru sorulur: Ölü ve âciz olandan bu kadar ilginç ve değeri yüksek fiiller nasıl meydana geliyor ve canlı, kudretli, seçme gücüne sahip olanın fiilleri nasıl onların altında kabul ediliyor?

[245] Porfirius, "Tabiat akılsız, düşünce ve iradesiz iş yapar, onun fiilinde rastlantı yoktur. Bazen de bir şeyi başka bir şey için yapar" sözüyle çelişkiye düşmüştür. Çünkü bu durum ancak akıllı, seçme ve irade gücüne sahip olan için geçerlidir.

[246] Yahya en-Nahvî'nin Plotinus'tan naklettiğinden başka seçme (*ihtiyâr*) lafzını kullanan hiçbir filozof görmedim. Tabiat ölü olduğu halde onu [iradesiyle] seçen olarak kabul ediyorsa o da açık bir çelişkiye düşmüştür.

[247] Porfirius ve başkası *Sem'ü'l-kiyân*'nın (*Fizika*) ikinci bölümündeki "Tabiat yaptığını bir amaca göre, herhangi bir şeye göre yapar" ifadesiyle onun seçme yetisine sahip olduğunu kanıtlamak istemiştir. Eğer o bununla, doğal olan insanın resimdeki insandan daha değerli olduğu gibi, tabiatın da sanat eserinden daha büyük bir değere sahip olduğunu söylemek istiyor ve diyorsa ki, "Mademki durum böyle, sanatkâr yaptığını herhangi bir amaca göre yapar. Tabiat da öyledir, o da yaptığını bir amaca yönelik yapar, onun fiilinde bozukluk ve rastlantı olmaz", bunun üzerine ona şöyle denir: Sanatkâr yaptığını bir şey için yapmıyor mu, o canlı, kudret ve irade sahibi, düşünen ve yaptığını ne için ve nasıl bir menfaat sağlamak için olduğunu bilen biri değil mi? Bu sorunun cevabı kesinlikle "Evet" olacaktır. Bu durumda ona, "Tabiat da böyle mi?" diye sorulur. Eğer "Evet" derse kendi görüşüyle çelişir. Eğer "Hayır" derse, görüşü gibi konusuyla da çelişir. Ona denir ki, sanatın bir amacı gerçekleştirmek ve bir şey için yapıldığını inkâr etmiyorsun; ama tabiat öyle olmayabilir.

[248] Ve onlara denilir ki, bize göre sanat hiçbir şey yapmaz, yapan sanatkârdır. Çünkü yapan marangozdur, yapı ustasıdır, bina ve marangozluk değildir. Marangoz ve yapı ustası birer canlı olarak ölü olan tabiattan daha üstündür. Eğer fail olan canlı insan ise size göre tabiî olan odur. Böyle söylemek âdeta siz bir şeyi kendisiyle kıyaslamış oluyorsunuz.

[٢٤٤] وأما زعم الاسكندر أن أفعال الطبيعة فوق الأفعال التي تكون بالصناعات، فيقال له وكيف تكون الأفعال العجيبة العالية الشأن للموات العاجز وتكون الأفعال التي هي دونها للحيّ القادر المختار؟

[٢٤٥] وناقض فرفوريوس في قوله أن الطبيعة تفعل بغير عقل ولا فكر ولا إرادة وليس تفعل بالاتفاق وقد تفعل شيئا من أجل شيء. لأن هذا لا يكون إلا من العاقل المميز المريد.

[٢٤٦] ولم أرَ أحدا منهم أطلق عليها لفظ الاختيار إلا ما حكاه يحيى النحوي عن فلوطينس. فإن كان هذا قد جعلها مختارة وهي مواتٌ فقد بلغ الغاية في المناقضة.

[٢٤٧] وقد استدل فرفوريوس وغيره في المقالة الثانية من سمع الكيان على أن الطبيعة إنما تفعل ما تفعل لغرض ومن أجل شيء من الأشياء. فإن قال إن الطبيعة أجلُّ من المهنة وأعظم قدراً كما أن الإنسان الحي الذي هو طبيعي أجلّ قدراً من الإنسان المصور، قال وإذا كان كذلك وكان صاحب المهنة يفعل ما يفعل من أجل شيء ما فكذلك الطبيعة إنما تفعل ما تفعل من أجل شيء ما لا تجئ بالحبط والاتفاق. فيقال له أليس صاحب المهنة إنما يفعل من أجل شيء ما وهو حيٌّ قادر مريد مفكر عالم لما في الشيء الذي يقصده ويفعل من أجله من المنفعة؟ فلا بد من نعم، يقال له أفكذلك الطبيعة؟ فإن قال نعم نقض قوله، وإن قال لا فقد خالف موضوعه مثله. وقيل له ما تنكر من أن تكون المهنة يفعل ما يفعل بها لغرض ما ومن أجل شيءٍ ما ولا تكون الطبيعة كذلك؟

[٢٤٨] ويقال لهم إن المهنة عندنا لا تفعل شيئا ولكن ذا المهنة هو الذي يفعل لأن الفاعل هو النجّار والبنّاء لا البنّاء والنجّارة، والنجار والبنّاء حيّان وهما أعلى من الطبيعة الموات. وإذا كان الإنسان الحي هو الفاعل فهو الطبيعي عندكم فكأنكم قستم الشيء على نفسه.

[249] Yine onlar bu konuda kırlangıçların yuva, arıların petek yapması gibi [ilahî] hikmet örneklerini delil göstererek bu hayvanların doğal olan fiillerini bir amaca göre yaptıklarını iddia etmişlerdir. Bu durumda onlar, çelişkiye düştükleri hatırlatılır. Çünkü canlının fiili doğası gereği olmadığı için bu hayvanın fiili de doğasından kaynaklanmamaktadır. Gerçekte ateş ve benzeri nesnelerin fiilidir doğal olan. Fakat bu hayvanların hareketi nasıl doğal olur? Zira gerektiğinde uçuyor, yorulunca konup dinleniyor, dilediği her şeyi seçip onunla besleniyor, istediği yüksek yere de yuva kuruyor.

[250] Ancak hayvanın hareketi doğasından ve akıllılar düzeyinde değilse bile onun bir çeşit seçme ve ayırt etme gücü var demektir. İşte canlı bu demektir. Buna göre sende tabiatı canlı say. Aksi halde gözünle gördüğün şeye ters düşmüş olursun. O halde sen bize, ateşin hareketi ve taşın aşağı düşmesi gibi, ölü sayılan nesnelerden tabiatı ve onun amacı bulunduğuna dair bir örnek göster. Aksi halde gerçeği tersyüz etmekten vazgeç. Şayet onlar "Tabiat doğal olarak yönetir; onun amacı ve fiili de doğaldır" derlerse, onlara şöyle cevap verilir: Öyleyse siz, tabiatın doğal olarak seçim yaptığını ve tercihte bulunduğunu ve ateşin yakmasının da ihtiyarî olduğunu iddia edenlerden ayrılınız; bu iş böyle tamam olur. Hâlbuki fiil, amaç ve irade ancak canlı olan, seçme gücü bulunanlara özgüdür. Doğal ölü sayılanlar bu niteliklere sahip değildir.

[251] "Tabiat hareketin ilkesidir, onun fiili ve amacı yoktur" diyenin iddiasına gelince, ona cevap olarak denir ki, hareket ve sükûnun ilkesiyle neyi kastediyorsun? Hareket, sükûn, büyüme, beslenme, varlığın yerli yerinde düzen alması ve aralarında sebep-sonuç ilişkisi bulunmasına mı tabiat diyorsun? O zaman sen, isim olarak muhalifsen de mana olarak o grupla aynı görüştesin demektir. Fakat meydana gelen hadiselerde [tabiatın etkisi] yoktur ve [aralarında sebep-sonuç ilişkisi] bulunmamaktadır diyorsan, bu durumda tabiatçılık iddiasını terk etmiş sayılırsın

[252] Antiphon'dan nakledilen "İlke (unsur) birdir, o da tabiattır" ifadesine gelince, bu ilke ve onun fiili hakkında söylenecek söz tabiatla ilgili söylenen söz gibidir. Çünkü eşyanın kendisinden meydana geldiği ilke ölüdür; canlı ve bir hikmete göre yapan ve meydana getiren bir şey değildir.

[٢٤٩] واحتجوا أيضا ببناء الخُطّاف لِوَكْره والزنابير لبيوتها وبآثار الحكمة في ذلك وأنها فعلت ذلك لغرض ما وأن فعلَها ذلك بالطبع. فيقال لهم إنكم تخالفون في ذلك لأن فعل هذا الحيوان ليس هو بالطبع لأن الحيّ لا يفعل بالطبع، وإنما المطبوعات كالنار وما جرى مجراها، فكيف يكون أمثال هذه بالطبع ولها أفعال مختلفة كالطيران إذا احتاجت إليه والسكون إذا تعنّت واستغنت عن الطيران وكاختيارها كلّ شئ ممّا يغذيها دون غيره وتخيرها لأوكارها المواضع العالية الكنينة.

[٢٥٠] ولكن الحيوان وإن كان غير مطبوع فله اختيار ما وتمييز وإن لم يكن له كلّ التمييز ولا يبلغ منزلة العقلاء بعد. فهذه حية فاجعل الطبيعة حية وإلا فقد خالفتَ حكم ما استشهدتَ به، فأرنا في الطبيعة وقصدها مثالا من الأشياء الموات كحرارة النار وهَوِيّ الحجر وإلا فدع التلبيس. فإن قالوا إن الطبيعة تدبّر تدبيرا طبيعيا وتقصد وتفعل قصدا وفعلا طبيعيا، قيل لهم انفصلوا ممّن زعم أنها تختار اختيارا طبيعيا وتؤثر شيئا على شئ إيثارا طبيعيا وأن النار تحرق إحراقا اختياريا. وهذا يتم وليس يجوز أن يفعل ويقصد ويريد ويؤثر إلا المختار الحي، والمطبوع الموات لا يوصف بذلك.

[٢٥١] وأما زعم من زعم أن الطبيعة لا تفعل ولا تقصد وأنها ابتداء حركةٍ فيقال له ما تريد بابتداء حركةٍ وسكون؟ أتريدُ أنها إذا كانت حدثت الحركة والسكون والنمو والغذاء وترتبت الأشياء ووضعتها مواضعها ووضع شيء لشيء بها ومن أجلها؟ فقد وافقت القوم في المعنى وخالفتهم في الاسم. وإن أردت أن ما يحدث ليس بها ومن أجلها تركتَ القول بالطبيعة.

[٢٥٢] وأما ما حكي عن أنطيفن أن العنصر وحده هو الطبيعة فإن الكلام عليه في فعله كالكلام على من أثبتَ الطبيعة، لأنه مواتٌ تحدث فيه ومنه الأشياء لا بمُحْدِثٍ حيٍّ ولا بفاعل حكمةٍ.

[253] Öte yandan "Tabiat bilge değildir" iddiasında bulunan biri, bu sözüyle tabiatı[n işlevini] geçersiz kılmayı, fiilinde amaç bulunmadığını anlatmak istemiştir. Ayrıca o, hayvanların bedenindeki hastalıkları, organ ve duyularında gördüğümüz eksiklikleri, uzun ve çatal boynuzlarıyla zararlı olan geyikleri –bazen ağaçlara takılı kalan boynuzlar avlanmalarına ve telef olmalarına neden olur- ve beslenmelerini engelleyecek kadar uzun gagalı bazı hayvanların varlığını ileri sürerek tabiatın bilge olmadığını kanıtlamak istemiş; diğer yandan insanda (erkekte) işe yaramayan iki memenin bulunuşunu, istenmediği halde yağmurun yağmasını, zamansız sıcak ve soğuğun ağaçlara ve bitkilere zarar vermesini de buna delil göstermiştir. Bu da tabiatta hikmetin varlığını kabul edenler sınıfına girmektedir.

[254] Bazıları bu olumsuzlukları tabiatta meydana gelen arıza ve hata sayarak bunun olabileceğini söylemişlerdir. Nitekim Yahya en-Nahvî *Sem'u'l-kiyân* (*Fizika*) tefsirinin ikinci makalesinde der ki: "Bu gibi olaylar doğaldır ve tabiatın dışında değildir. Çünkü yıldızların hareketi, oluş-bozuluşu ve unsurlardaki değişimi gerçekleştirmesi evrenin yapısının bir gereğidir. Küllî tabiattaki değişim de buna bağlı bir gerekliliktir. Ancak türlerin her birindeki özel tabiatta hata yoktur. Bu hususta tabiatın durumu sanatkârın durumuna benzer. Sanatkâr yaptığını en iyi şekilde yapmıştır. Fakat kullandığı malzeme bozuk olunca onun yaptığı iş hikmetsiz sayılmaz. Mesela kullanılan tahta budaklı ise en usta marangoz bile bundan iyi sandalye ve düzgün bir sedir yapamaz."

[255] Buna karşı biz deriz ki, küllî tabiatta ister hata olsun veya olmasın fark etmez. Eğer hata varsa, sebebi ne olursa olsun külli tabiat hata yapıyor demektir. Oysa bu, onların savunduğu görüşe terstir. Ayrıca küllî tabiat hata yapıyorsa şahsî (ferdî) tabiatın da hata yapması mümkündür. Bu durumda mesele yine onların görüşüne dönmüş olur. Bazılarına göre ise heyûlâda ortaya çıkan bir şey, tabiatın sevip tasarladığının gerçekleşmesine engel olur. Böyle düşünenlere, "Bize karşı fazladan bir iddia ortaya attınız, ama bununla başka bir iddiayı pekiştirmiş oldunuz" denir.

[٢٥٣] واستدلّ مَن زعم أن الطبيعة غير حكيمة ورام بذلك إبطالها وأنها تفعل لا بقصدٍ ولا ترتيب بأنها موات وبما نشاهد من العاهات في أبدان الحيوان ومن نقصان أعضائهم وحواسهم، ومن قرون الأيابيل الطوال التي تضر بها وربما نطحتها في أغصان الشجر حتى تُصاد وتتلف، وما يحدث من طول مناقير بعض الجوارح حتى تمنعها من تناول ما تغتدي به، وما في الإنسان من الثديين اللذين لا ينتفع بهما، ومن مجيء المطر في غير أبانه ومجيء البرد والحر في غير أوقاتهما حتى يُفسدان الشجر وسائر النباتات. وهذا داخل على الصنف الذين أثبتوا الحكمة للطبيعة.

[٢٥٤] وقد زعم بعضهم أن ذلك لغلطٍ يعرض للطبيعة واعتذروا لذلك بأن قال يحيى النحوي في المقالة الثانية من تفسيره لسمع الكيان ان هذه الأمور طبيعية وليست بخارجةٍ عن الطبيعة، لأن الذي أوجبته الطبيعة الكلية التي أوجبت الكون والفساد بحركات الكواكب وتغيير العناصر ممّا توجبه بنية العالم. ولم تغلط الطبيعة الشخصية التي هي لكل واحد من هذه الأنواع، وإنما منزلتها منزلة الصانع الذي إذا فسدت عليه الأشياء التي يعملها فصنعها على أحكم ما يمكنه ووقع فيها فساد لم ينسب إلى غير الحكمة، كالخشبة ذات العقد والفساد الذي لا يمكن النجار الحاذق من صنعتها كرسياً جيداً وسريراً مستوياً.

[٢٥٥] قلنا فلن يخلو ذلك من أن يكون بغلط من الطبيعة الكلية أو ليس بغلط. فإن كان بالغلط منها فقد صارت الطبيعة الكلية تغلط وتفعل الفساد لعلةٍ من العلل وهذا خلاف قولهم. وإن جاز أن تغلط الطبيعة الكلية جاز أن تغلط الطبيعة الشخصية ويؤول الأمر إلى ما قال هؤلاء. وقال بعضهم إنما حدث لشيء في الهيولي يعوق الطبيعة عن تصويره على ما يحبُّ فيقال لهم إنما زدتمونا دعوى أكدتم بها دعوى.

[256] “Tabiat amaçsız iş yapar” iddiasında bulunana karşı denir ki, insanın oluşumu tabiatın fiili ise böyle bir şey nasıl amaçsız olur? Aksine, sizin ileri sürdüğünüz gerekçelere göre tabiatın hem hata hem doğru yapması gerekir. Tabiat hakkında herkesin görüşünü yeteri kadar sorguladık. Tabiatla ilgili görüşlerini aktardıklarımızdan bazısına göre [etki bakımından] tabiat feleğin üstündedir, bir başkasına göre ise altındadır. Bu, kendi aralarında ihtilaf konusudur. Biz iki görüşü de kanıtlarıyla açıkladık.

[257] Onlara denir ki, size göre cenin tabiatından kaynaklanan bir güçle sûret kazanır. Eğer tabiatı ona sûret veriyor ve gelişmesini sağlıyorsa, bu takdirde sûret kazanan sûret veren demektir. Eğer bu mümkünse yazılanın yazar olması da mümkündür.

[258] Yunanlıların eserlerini tercüme eden Humuslu Ebû Hilâl'e göre bu hal (*araz*) rahimdedir; ancak rahimden çıkarak spermaya müdahalede bulunur ve böylece cenine sûret verir. Bu durum, mıknatıs taşından çıkıp demiri çeken güce benzemektedir. Ebû Hilâl bunu, “Sûret kazanan sûret verendir” dememek için söylemiştir. Ona karşı denir ki, size göre mıknatıs çekerken onunla demir arasında bir aralık bir boşluk yok mu? Bunu kesinlikle “Evet” diyecektir. Bu sefer ona, “Rahim ile sperma ilişkisinin de öyle olması mümkündür” denilir. Eğer buna “Evet” derse, kendi iddialarından vazgeçmiş duruma düşer. “Hayır” diyecek olsa, kendi konuları ile benzeri arasında çelişkiye düşmüş olur.

[259] Denilmiştir ki, yumurtada civcivin sûret kazanması insanın rahimde sûret kazanması gibidir. Peki, yumurtanın içine hangi güç girmiştir? Ona denir ki, rahimden veya yumurtadan nasıl bir güç çıkıyor ki, ondan işitme, görme ve başka muhtelif şeyler oluyor, hâlbuki rahimin özü (*cevher*) birdir? Ve yine ona denir ki, neden çıkan rahimden, hava, zaman ve başkasından değildir de güç annedendir, demiyorsun?

[260] Dehrîlerden (materyalistler) birine göre cenine şekil veren menideki bir güçtür; bu güç ya meniden ya da âdet kanındandır. Onlar bunun doğruluğunu, meni rahme düşmedikçe ceninin olmayışıyla kanıtlarlar. Onlara denir ki, çocuğun oluşumu meni ile oluyorsa, bazen meni rahimdeyken aylar geçiyor, kadında hastalık olmadığı halde cenin oluşmuyor. Bu durumda meni ha varmış ha yokmuş, değişen bir şey yoktur. Yine onlara denir ki, nerden biliyorsunuz, belki de rahimdeki bir güç menideki cenine sûret veriyor? İşte bunlar zanna dayalı istidlâllerdir.

[٢٥٦] ويقال لمن زعم أن الطبيعة تفعل بغير قصد فكيف زعمتم أن تركيب الإنسان من فعلها، وكيف يقع مثل هذا من غير قصد؟ بل يجب على حسب ما أعتللتم به أن تكون الطبيعة تُخطئ وتصيب. وقد سألنا الجميع في الطبيعة بما فيه كفاية. فأما ما حكينا عنهم في الطبيعة وقول بعضهم إنها فوق الفلك وقول الأُخر إنها دونه فهو خلاف فيما بينهم، وقد بيّنا في قوليهما حجتيهما. ٥

[٢٥٧] ويقال إنّ الجنين يتصوَّر - زعمتم - بطبيعته، وطبيعته هي صورته التي بها يتكوَّن وينمى. فإذا كانت طبيعته هي التي تصوِّره فقد صار المصوَّر هو المصوِّر. ولو جاز ذلك جاز أن يكون المؤلَّف هو المؤلِّف.

[٢٥٨] وقد كان أبو هلال الحمصي المترجم لكتب اليونانيين زعم أن هذا العرض إنما هو في الرحم ولكنه يخرج من الرحم فيداخل النطفة ويصورها كما ١٠ تخرج من حجر المغناطيس قوةٌ تجذب الحديد. وإنما قال ذلك هرباً من أن يقول إن المصوَّر هو المصوِّر. قيل أفليس حجر المغناطيس قد يفعل ذلك عندكم وبينه وبين الحديد فُرجة وحاجز؟ فلا بد من نعم. يقال له فكذلك يجوز أن يكون الرحم والنطفة؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم، وإن قالوا لا خالفوا بين موضوعهم ومثله.

١٥ [٢٥٩] ويقال إن تصور الفرخ في البيضة بمنزلة تصور الإنسان في الرحم، فأيُّ قوةٍ فيكون عنها أشياء مختلفة كالسمع والبصر وغيرهما وجوهر الرحم جوهر واحد؟ ويقال له لِمَ لا تقول أن قوةً تخرج من الأُم دون الرحم ومن الهواء ومن الزمان أو من غير ذلك؟

[٢٦٠] وأما مَن زعم من أهل الدهر أنّ في المنيّ قوةً تصور الجنين إما منه ٢٠ وإما من دم الطمث فإنهم استدلوا على صحة ذلك بأن المني إذا لم يكن في الرحم لم يكن جنين، فيقال لهم ولو كان بكون المني يكون الجنين فقد يكون في الرحم وتتم له الشهور ولا تجد المرأة علةً ولا يكون الجنين، فلسنا نرى وجود المني إلاّ بمنزلة عدمه. ويقال لهم ما يدريكم لعلّ في الرحم تصور الجنين في المني؟ وهذه ظنون الاستدلالات.

[261] Onlardan bir kesimin anlayışına göre rahimde bir kalıp vardır, cenin onun içinde teşekkül eder. Onlar derler ki, şekil alana dikkatle, titizlikle şekil veren biri olmalı veya meniyi o kalıbın içine bırakarak şekil kazanmasını sağlayan birisi bulunmalıdır. Karanlık rahimde bunu yapacak biri bulunmadığına göre (...) meni kalıbın içine bırakılır. Onlara şu sorulur: Siz kalıba bir mayanın (*tînet*) atıldığına ve uzun zaman sonra kalıpta bir şeyin ortaya çıktığına şahit oldunuz mu? Bu soruya "Evet" derlerse varlık onları yalanlar. "Hayır" derlerse, onlara, "Şekil veren birini görmediğiniz halde, ancak orada uygun, münasip bir şeyin olmasını kabul ettiniz; belki de o uygun şey olmadan da cenine şekil veren bir şey olabilir" denilir.

[262] Ayrıca onlara denir ki, biz, bir cevher olarak meninin cüzlerinin birbiriyle benzeştiğini görüyoruz. Altın, gümüş ve bakır gibi parçaları birbiriyle benzeşenler bir kalıba döküldüğünde (...) şekillerinin farklı olduğunu görüyoruz. Çünkü bu madenlerin cevheriyle insanın cevheri birbirinden farklıdır. İnsanda kemik, yaş beyin, algılayan göz ve algıya engel olan deri vardır. Ve onlara denir ki, ceninde oluşan göz şaşırmadan kendi yerine nasıl gitti, onun yerinde insandaki bazı organlar olabilirdi? Onlara, yerli yerinde bulunan organlarla ilgili aynı soru sorulabilir.

[263] Yine onlara denir ki, bilesiniz ki, rahimde ceninin şekillendiği bir kalıp bulunmaktadır. Acaba yumurtada da civcive şekil veren bir kalıp var mı? Eğer bu soruya "Evet" derlerse varlık onları yalanlar. Şayet "Hayır" derlerse, "Peki civciv nasıl şekil kazanıyor?" denir. Bitki ve ağacın biçim kazanması hakkında da bu soru geçerlidir. Dahası, yeryüzünde bulunan bütün hayvan ve haşerat için onlara sûret veren sebep nedir diye sorulur.

[264] İmdi, Galen anatomi konusuna önem vererek bazı iddialarda bulunmuşsa da onun görüşü sonsuz zaman (*dehr*) fikrini pekiştirir mâhiyettedir. Bu düşüncede olanlara denir ki, hadi diyelim ki kadınlardaki rahimin anatomisini anlamamız imkânsız, fakat koyunların rahmini ve iç organlarını müşahede ediyor, ancak bir şey göremiyoruz. O halde yavrular orada nasıl teşekkül ediyor?

[٢٦١] وأما زعم من زعم منهم أن في الرحم قالبا يتصور فيه الجنين فإنهم قالوا: لا بد للمصوَّر من مصوِّر يلامسه يعانيه أو تقذف النطفة في قالب تتصور فيه، فلما لم يكن في الرحم من يعاني ويلامس ولا يتهيأ ذلك لو أراده مريد في ظلمة الرحم وامتناع <...> التي هي النطفة ثبت أن النطفة تقذف في قالب. فيقال لهم فهل شاهدتم طينة تقذف في قالب فتأتي بعد قذفها مدة طويلة؟ فإن قالوا نعم أكذبهم الوجود، وإن قالوا لا قيل لهم فما أنكرتم من أن تكونوا لم تشاهدوا مصورا إلا بمؤاتاة، وقد يجوز أن يصور مصور لا بمؤاتاة.

[٢٦٢] ويقال لهم نرى النطفة جوهرا متشابه الأجزاء كالذهب والفضة والنحاس إذا صُبّ في قالب <...> اختلفت صورتها لأن جوهرها وجوهر الإنسان مختلف ففيه عظم ومخ رطب وعين دراكة وجلد يمنع من الإدراك. ويقال لهم وكيف ذهبت العين إلى موقعها دون أن تنزل عن موضعها ويكون في مكانها بعض جسد الإنسان؟ وكذلك السؤال عليهم في سائر الأعضاء المرتبة في موضعها.

[٢٦٣] ويقال لهم اعملوا على أن في الرحم قالبا فيه يتصور الجنين، فهل في البيضة قالب يتصور فيه الفرخ؟ فإن قالوا نعم أكذبهم الوجود، وإن قالوا لا فكيف يتصور؟ ويقال في تصور النبات والشجر مثل ذلك. ويسألون عن الحيوان الموجود في الأرض من الحشرة ما السبب في تصورها؟

[٢٦٤] وبعد فإن جالينوس قد عُنِيَ بأمر التشريح وكان يدعي فيه دعاوى ولكن مؤكدا للقول بالدهر. ويقال لهم هبنا لا يمكننا تشريح أرحام النساء، قد نشاهد أرحام الغنم وأجوافها فلسنا نرى من ذلك شيئا وكيف تصورت الأجنة فيها.

[265] Galen'in Hipokrat'tan naklettiğine göre, meni hem aktif hem pasif olmak durumundadır. Aristoteles'in görüşü ise ceninin hareketini ve dönüşümünü sağlayanın kan olduğu noktasındadır. Galen, bunun meniden kaynaklandığı fikrindedir. Fakat ben onun *Kitâbü'l Menî*'sinde ne Hipokrat'a ne kendisine ait bir kanıt göremedim. Aksine, söylediği, iddia ve dayatmadan ibaret olup hurafe ve hezeyan kabilindendir. Çoğunlukla Galen'de gördüğüm husus şudur: Der ki, meni rahimden çıkarsa cenin olmaz; meni, parçaları uyumlu ve uzayabilen bir cevherdir. O böyle bir iddiada bulunmuştur. Ne var ki bu konuda Aristoteles'e ters düşmüştür. Bizim tesbit ettiğimize göre, bazen rahimde meninin bulunmasından ve hareketinden cenin meydana gelmemektedir. Bu durum, onların "Meninin rahimde bulunmasından cenin oluşur" şeklindeki görüşlerini yalanlamaktadır. Meninin uzamaya elverişli olmasına gelince, bu, onun tükürük, sümük ve kan gibi oluşundan ileri gelmektedir. Bunda kanıt sayılacak bir durum yoktur. Daha sonra onun damarlar, kan, sinirler ise ruh sayesinde uzayıp yayılır şeklindeki görüşüne karşı denilir ki, müşahede imkânı olmayan karanlık ortamda onun böyle olduğunun delili nedir?

[266] Galen'in "Cenin bitki konumundadır" tarzındaki sözüne gelince, bazı kimselerin bitki tabiattandır iddiasını kendine mal etmek istemiştir. Çünkü cenin ve bütün bitkilerin tabiattan olmadığını gösteren bir delil vardır. Ayrıca onlara göre bitki, birisi onu kesmedikçe veya sökmedikçe tabiatı gereği yetiştiği yerden ayrılmaz. Cenin ise öyle değildir, onu zorlayan olmadan yerinden ayrılır. Bu konuda diğer bir husus da şudur: Bitkinin oluşup bozuluncaya kadar bitip yetiştiği ve sulandığı yerden ayrılmaması gerekir. Onun yetkinliğe ulaşması ancak anlattığımız gibi mümkün olur. Bütün hayvanlar ise rahimden ayrılırken tam teşekkül etmiş olarak ayrılırlar. Çoğu bitkilerin başı kesilse bile büyüyüp olgunlaşır. Hatta dallarının kesilmesi bitkiye zarar değil, yarar sağlar. Ancak insan bir bakıma bitki sayılsa da öyle değildir. Çünkü onda bitkiye benzeyen bir hal bulunuyor olsa da onun başka türlü olması imkânsızdır. Zira onda bitkiye benzemeyen birçok özellik vardır.

[٢٦٥] فأمّا ما حكاه جالينوس عن بقراط من أن مقام المني مقام الفاعل والمفعول وقول أرسطوطالس إنه يعطي الدم منه الحركة ويستحيل وقول جالينوس إنه يكون من المني، فما رأيته في كتاب المنيّ حكى عن بقراط ولا عن نفسه فيه حجة بل ادَّعى وتحكَّمَ وهذى وخرف، وأكثر ما رأيته قال في ذلك إن المني إذا خرج من الرحم لم يكن الجنين وإن المني جوهر مبني ملتئم الأجزاء يصلح للتمدد. وهذه دعوى ادعاها وقد خالفه فيها أرسطوطالس. والذي نجده أن المني قد يكون في الرحم فلا يتكون منه ولا بحركته جنين. وفي ذلك إكذاب قولهم إنه عنه أو كان الجنين. وأما صلاحه للتمدد فما هو إلا بمنزلة البصاق والمخاط والدم وليس في هذا دلالة. وأما ما قاله بعد ذلك من أن العروق تمدد بالدم والشريانات بالروح، فيقال له ما الدليل على ما ادعيته في الظلمات التي لا تقع عليها المشاهدات؟

[٢٦٦] وأما قوله إن الجنين بمنزلة النبات فإنه أراد أن يقربه عند نفسه ممّا يدعيه بعض الناس أن النبات من الطبيعة، فالدلالة على أن الجنين والنبات جميعا ليسا من الطبيعة دلالة واحدة. وشئ آخر وهو أن النبات لا يفارق بطبعه عندهم الموضع الذي نشأ فيه حتى يقطعه قاطع أو يقلعه قالع، والجنين ليس كذلك لأنه يفارق موضعه من غير مزعج أزعجه. ووجه آخر وهو أن النبات منذ يكون إلى أن يفسد لا بد له من مكان متصل به وكائن فيه ومستقى منه ولا يجوز أن يكون كاملا قائما إلا كما وصفنا، والحيوان أجمعه يكون تام الصورة كامل المعنى وإن فارق الرحم التي كان فيها. وأكثر النبات إذا قطعت رؤوسه نمى وكمل ومنه ما تقطع أغصانه وأطرافه فينفعه ذلك ولا يضر به، وليس كذلك الإنسان. فإن كان نباتا لأنه فيه حالا تشبه النبات فمحال أن يكون غيره لأن فيه خلالا كثيرة لا تشبه النبات.

[267] Galen'in Empedokles'ten naklettiği "İnsanın vücudundaki parçalar erkek ve kadının menisinde taksim edilmiş olarak vardır" şeklindeki görüş ile "Çocuğun organları ikisinden birinde veya her ikisinde dağınık olarak kadının rahmindedir, erkeğin menisi onları toplar. Haddizatında o parçalar besinlerde ve havada dağınık olarak bulunmaktadır" görüşü arasında bir ayırım yoktur. Bunların hepsi kanıta dayanmayan iddialardır.

[268] "İnsanın organlarının her birinden latif parçalar çıkar" iddiasında bulunanlara denir ki, eğer öyle olsaydı körün çocuğunun kör, şaşınınki şaşı ve eli kesik olanınki de elsiz doğması gerekirdi. Hâlbuki durum öyle değildir.

[269] Âlemdeki cisimlerin her yönden sonsuzlukla kuşatıldığını iddia edenler, görüşlerini kanıtlamak üzere derler ki, bizler gördüğümüz her cisimden sonra ne tarafa yönelsek bir zirâ' vardır. Onlara karşı denir ki, Sudan'da doğup büyüyenleri bize anlatın; onların "Sadece siyah insan vardır" şeklinde yargıda bulunmaları gerekir mi? Bu soruya "Evet" derlerse, görmekte olduğumuzu geçersiz saymış olurlar. "Hayır" derlerse kendi delillerini iptal etmiş olurlar. Ve yine onlara denir ki, köyde doğup büyüyen kimsenin "Her kara parçasından sonra bir kara parçası vardır" şeklinde yargıda bulunması gerekir mi? Bu, bizim onları susturmamızın benzeri bir çıkmaza sürüklemiştir.

[270] Aristoteles, âlemdeki hareketin sonsuz olduğunu delillerle kanıtlamak istemiştir. Bunlardan biri, âlemin kadîm olduğu tezine dayanır. Buna göre her ne kadar hareket bir zamanda başlamışsa da cisim sonuz zaman içinde hareketsiz kalmış, sonra hareket başlamıştır. Eğer âlemi hareket ettiren ezelî (kadîm) bir hareket ettirici varsa o ya da onun hareket ettirdiği cisim dönüşüme uğramıştır. Dönüşüm hangisinde olursa olsun, hareket gerçekleşmeden önce hareket var demektir. Eğer ezelîliği cisme verirsek, o zaman cismin ezelden beri hareket ve sükûn halinde olması gerekir. Ancak, biz bunu söyleyemeyiz. Bizim görüşümüz, cisimde hareket de hepsi sonradandır. Biz bundan önceki bir yerde şânı yüce Yaratıcı'nın, pasif iken aktif hale gelmesini, yani zatında bir dönüşümü gerektiren görüşü çürütmüştük. Aristoteles bu konudaki düşüncesini *Sem'u'l-kiyân*'nın (*Fizika*) sekizinci bölümünde dile getirmektedir.

[٢٦٧] فأما ما حكاه جالينوس عن أنباذقلس من أن أجزاء الإنسان منقسمة في منيِّ الذكر والأنثى فلا فصل بين هذا القول وبين من قال إن أجزاء الولد من أحدهما أو منهما منبثة في رحم المرأة وإن منيَّ الرجل يجمعها وإنها منقسمة في الأغذية أو الهواء، وهذه كلها دعاوى لا برهان عليها.

٥ [٢٦٨] وأما من زعم أنه يخرج من أعضاء الإنسان أجزاء لطيفة فيها من جنس كل عضو من أعضاء بدن الإنسان. فيقال لهم لو كان هذا على ما يزعم هؤلاء لوجب أن يكون ولد الأعمى أعمى وولد الأعور أعور وولد المقطوع اليد لا يد له وليس الأمر كذلك.

[٢٦٩] واستدل من زعم أن لا نهاية لأجسام العالم من أقطاره بأن قالوا إنا لم ١٠ نشاهد جسما إلا وبعده ذراع من أي ناحية قصدنا إليه. فيقال لهم أخبرونا عن السودان الذين ينشأون في بلادهم هل يجب عليهم أن يقضوا أن لا إنسان إلا أسود؟ فإن قالوا نعم أبطلوا ما نشاهده، وإن قالوا لا أبطلوا استدلالهم. ويقال لهم هل يجب على من نشأ في القرية أن يحكم أنه لا برٌّ إلا ومن ورائه برٌّ؟ ويلزمهم نظير ما ألزمناهم.

١٥ [٢٧٠] واستدل أرسطوطالس على أنه لا نهاية لحركات العالم بأدلة أحدها أنه قدَّم فيه أن العالم قديم، وهو قوله إن الحركة إن كانت مبتدئة في زمان فقد بقي الجسم زمانا لا نهاية له غير متحرك ثم تحرك، وإذا كان له محرك قديم حرّك فقد استحال أو استحال الجسم الذي حركه، وأيهما استحال فقد كانت حركة قبل أن تكون حركة. ولو أعطينا أن الجسم لم يزل لوجب أن يتحرك ويسكن ولكن هذا ٢٠ ممّا نمنعه إياه. وقولنا إن الجسم والحركة جميعا حادثان، وقد أفسدنا قبل هذا الموضع أن يكون البارئ جلّ وعزّ ذا فعل أن لم يفعل فقد استحال. وهذا الدليل ذكره في سمع الكيان في المقال الثامنة منه.

[271] Yine Aristoteles hareketin bir başlangıcının bulunmadığına delil olarak şunu ileri sürdü: Zaman feleğin hareketinden ibarettir ya da o hareketten meydana gelmiştir. Eğer zaman sonradansa, bu durumda her zamandan önce bir zaman olmalıdır. Zira zamanın sonradanlığını benimseyen kimse, "Zaman yokken var oldu" derse, her zamandan önce bir zamanın varlığını kabullenmiş sayılır. O halde zaman kadîmdir, hareket kadîmidir. O, bu delili *Kitâbu Mâ ba'de't-tabî'a*'nın (*Metafizika*) Lamda bölümünde ortaya koymuştur. Proklus da buna benzer bir delil ile zamanın kadîm olduğunu kanıtlıyordu. Biz orada onun çelişkileri üzerinde konuştuk, şimdilik onunla iktifa edelim.

[272] Ancak yine ona deriz ki, biz senin ortaya koyduğundan başka bir tarzda cevap vermek üzere zamanın sonlu olduğunu söyleriz. "Zamanın bir başlangıcı yoktur" diyenin bu sözü muhâli gerektirir. Bu sadece kelimeler üzerinden bir kargaşa çıkarmaktır. Mesela "Cumartesi pazardan öncedir" diyoruz. Eğer onlar ikisi arasında "an" vardır derlerse, cevap olarak denir ki, Cumartesi andan önce değil midir, o an zamanla cumartesi arasında değil midir? Onlar buna "Evet" demek zorundadır. Bu durumda onlara denir ki, Aristoteles'in delili üzerinden kıyas yaparsak aynı hal içinde zamanla birlikte ânın bulunması gerekir. Ayrıca onlara denir ki, zamanın bölümleri ortaya çıkıp kaybolmuyor mu? Onlar buna "Evet" demek zorundadır, aksi halde cumartesi hep sürüp gider. Ona, zamanın bölümlerinin ortaya çıkıp kaybolması zaman içinde olmuyor mu, denir. O buna "Hayır" derse –ki bu onun savunduğu görüştü- bu takdirde ona, zaman[ın bölümleri] zaman olmadan ortaya çıkıp kayboluyor anlamına gelir; bu da senin görüşünle çelişir, denir.

[273] Yine ona denir ki, senin anlayışına göre zaman sonradansa, bu takdirde her zamandan önce bir zamanın bulunması gerekir (*teselsül*). Senin bu görüşün, âlemde mekân varsa o mekânın mekânda olması gerekir, diyenin görüşünden nasıl ayrılır? Bunu iddia eden ya mekânı yok sayacak ya da "Sonsuza dek her mekân bir mekândadır" diyecektir.

[٢٧١] واستدل أيضا على أن الحركة لم تزل بأن الزمان عدد حركة الفلك أو حادث عنها، ولو حدث الزمان لكان قبل حدوثه زمان لأنه لا بد لمن أثبت حدثه من أن يقول كان بعد أن لم يكن، والقبل والبعد وكان بعد أن لم يكن أدلة على الزمان. فإذا قال قائل كان الزمان بعد أن لم يكن فقد أثبت زمانا قبل حدوثه، وإذا ثبت أن الزمان قديم والحركة قديمة. وهذا دليل استدل به في مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة. وهذا شبيه بدليل قد استدل به برقلس، وقد قلنا في مناقضته فيه بما نكتفي به.

[٢٧٢] غير أنا نقول أيضا إنا نجيب بغير ما قدَّرْتَه جوابا ونقول إن الزمان متناه، وقول من قال إنه لا أوّل له محال وهذا إنما هو تعلق بالتشغب في الألفاظ. وقد نقول يوم السبت قبل يوم الأحد، فإن قالوا إن بينهما آنا قيل لهم أو ليس يوم السبت قبل الآن الذي بينه وبين الزمان؟ فلا بدّ من نعم. يقال لهم فعلى قياس ما استدل به أرسطوطالس يجب أن يكون زمانا معا في حال. ويقال لهم أليس أجزاء الزمان تحدث وتبطل؟ فلا بد على قوله من نعم وإلا كان يوم السبت لم يزل فيجب أن يكون لا يزال. يقال له أفحدوثه وبطلانه في زمان؟ فإن قال لا وهو قوله، قيل له فقد صار الزمان يحدث ويبطل لا في زمان، وهذا نقض قولك.

[٢٧٣] ويقال له إذا زعمت أن الزمان إن كان حادثا فلا بدّ من أن يكون قبل حدوثه زمان فبأي شئ تنفصل ممّن زعم أن المكان إن كان موجودا في العالم فلا بد من أن يكون في مكان، فيُبطل هذا القائل المكان أو يكون كل مكان لا إلى نهاية؟

[274] Feleğin hareketinin dairesel olduğu fikrinden kalkarak yine bu delille hareketin kadîm olduğu kanıtlanabilir. Eğer feleğin hareketi dairesel ise onun bir başlangıcı ve bitişi yok demektir. Biz Proklus'a verdiğimiz cevapta bu görüşün geçersizliğini ortaya koymuştuk. Burada bir kısmını zikredeceğiz.

[275] Sâbit b. Kurre'ye göre feleğin hareketi bir tek harekettir, öteden beri böyleydi ve böyle devam etmektedir. Biz kendi bildiğimiz ve anlayışımız ölçüsünde onu çok [farklı] hareket olarak görürüz. O bunu söylerken "Sayı ya çift ya tektir" yargısının gereğinden kaçmak istiyordu. Çünkü o yargı altında, sonluluğu gerektiren hayli mesele vardır. Sâbit'e göre hareket sürekli oluş halindedir. O buna "akan hareket" adını veriyor ve onun sürekli olduğunu söylüyordu. Peki, sükûnun aralamadığı hareketler nasıl olabilir. O takdirde Aristoteles zamanındaki hareketin şu bizim zamanımızdaki hareket olması, dolayısıyla Aristoteles'in zamanı ile bizim zamanımızın aynı olması gerekir. Bu iddia bir cehalettir. Aksine, hareket vardır ve yoktur, zira geçmişteki hareket şimdiki hareket değildir. Şu anda feleğin kendisiyle hareket ettiği bir şey vardır. Öyleyse hareket vardır ve yoktur, bâkidir ve yeni başlamaktadır. Çünkü geçen zamanda hareket ve yeni başlayan hareket vardır.

[276] Böyle düşünene denir ki, neden feleğin hareketinin bir tek hareket olduğunu iddia ediyorsun? Buna karşı o, "Çünkü feleğin hareketi arasında sükûn yoktur; sükûnun araya girmediği hareket bir tek harekettir" derse, ona sorulur: O bir değil mi, oysa geçmiş hareket olduğu gibi henüz geçmeyen hareket de var? O buna "Evet" demek zorundadır. Ona denir ki, araya sükûn girse de sen yine bir tek hareket olduğunu söylüyorsun. O buna karşı, "Geçmiş, gelen, geçmekte olan ve henüz geçmemiş olan tarzındaki ifadeler bizim kuruntularımızdır" derse; biz de deriz ki, biz sana kuruntumuz (*vehim*) hakkında soru sormuyoruz, sadece hareketi ve durabilen, geçen ve yeni başlayan hareketin hükmünü soruyoruz, başka bir şeyi değil.

[277] Yine onlara denir ki, feleğin hareketinde sükûnun bulunduğunu varsaysak iki hareketin varlığından söz edilir mi ne dersiniz? Bu soruya "Evet" derlerse, onlara denir ki, aynı şekilde biz, hareketin cisim olduğunu varsaysak o cisim [mi] olacaktır? Onlar buna "Hayır" derlerse, biz de, hareketin geçmişte olduğunu varsaymamız onun geçmişte olduğunu gerektirmez; hareketin yeni başladığını varsaymamız da onun yeni başlamış olmasını gerektirmez. Siz varsayımı ve kuruntuyla ilgilenmeyi bırakın da hareketin kendisi nedir, ona cevap verin. Zira biz size kuruntuyu sormuyoruz. Artık size buradan kurtuluş yoktur.

[٢٧٤] وممّا يستدل به أيضا على قدم الحركة بأن زعم أن حركة الفلك دورية، وإذا كانت دورية فلا ابتداء لها ولا انتهاء. وقد نقضنا هذا فيما أتى به ابرقلس وأذكر ما به هاهنا.

[٢٧٥] وقد زعم ثابت بن قرة أن حركة الفلك حركة واحدة لم تزل ولا تزال وأنها إنما تكون حركات على قدر ما نتوهّمه ونعلمه فيها. وإنما قال هذا هربا من أن يلزمها العدد فيكون إما زوجا وإما فردا ويلزمه فيها مسائل توجب التناهي، فزعم أنها تحدث دائما وسماها حركة تجري - قال - لأنها حركة دائمة، وكيف تكون حركات وليس يفصلها سكون؟ يقال فيجب أن تكون حركته في زمان أرسطوطالس هي حركته في زماننا هذا، ولو جاز هذا لجاز أن يكون زمان أرسطوطالس هو زماننا وهذا تجاهل، بل يجب أن تكون موجودة معدومة. لأن ما مضى منها فليس هو الساعة وما منها الساعةَ الفلكُ متحركٌ به فموجودة، فهي موجودة معدومة وباقية مستأنفة إذ كان منها ما قد مضى ومنها ما يستأنف.

[٢٧٦] ويقال له لِمَ زعمت أن حركة الفلك حركة واحدة؟ فإن قال لأنه لا سكون بينها وكل حركة لا يفصلها سكون فهي واحدة، قيل له أليس هي واحدة وإن منها ما قد مضى ومنها ما لم يمض؟ فلا بد من نعم. يقال له فما تنكر من أن تكون حركةً واحدةً وإن فصّلها سكونٌ؟ فإن قال إن قولك ماضٍ وأتى ومضى ولم يمض إنما هو على حسب ما نتوهمه، قلنا لم نسأل عن توهُّمنا وإنما سألنا عن الحركة وحكمها في أنها واقفة وماضية ومستأنفة لا غير ذلك.

[٢٧٧] ويقال لهم أفرأيتم إن توهمنا في حركة الفلك سكوناً تكون حركتين؟ فإن قالوا نعم قيل لهم وكذلك لو توهمناها جسماً لكانت جسماً؟ فإن قالوا لا قلنا ولا يجب إذا توهمناها ماضيةً أن تكون ماضيةً وإذا توهمناها مستأنفة أن تكون مستأنفة، فأجيبوا عنها في نفسها واتركوا التعلق بالتوهم. فإنا لم نسأل عنه ولا فَرَجَ لكم فيه.

[278] Bu tür iddiada bulunana denir ki, şayet biz cevherin kendi kendine yeterli olmadığını, arazın ise kendi kendine yeterli olduğunu, feleğin dörtgen ya da üçgen veya dört tabiattan (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık) veyahut oluşan ve bozulan bir şey olduğunu varsaysak, bu hususun bizim varsayımız gibi olması gerekir. Onlar buna "Evet" derlerse, kendi iddialarından vazgeçmiş olurlar. "Hayır" derlerse, biz onlara deriz ki, feleğin hareketi bir tek hareket iken, biz onu çok hareket olarak varsaydığımızdan onun da çok hareket olması gerekmez.

[279] Sâbit b. Kurre'ye göre sonsuz olan şey bazen bilfiil mevcut olabilir. Onun düşüncesine göre [sonsuz, bir nicelik olduğu için] onun yarısı da vardır. Nitekim geçen her üç [birim] altının, beş de on birimin yarısıdır. Sonsuz artar ve eksilir. Ona göre geçen onluklardan her on içinde beş tek ve beş çift sayı vardır. Tek olanlar bir, üç, beş, yedi ve dokuzdur. Çiftler ise iki, dört, altı, sekiz ve ondur.

[280] Sâbit b. Kurre'ye denir ki, sonsuz olduğunu iddia ettiği şey (…) sahip olduğu fazlalıkla sonluya bir artı sağlamamış mıdır? Eğer buna "Hayır" derse mugâlata yapmış, "Evet" derse onun sonluluğunu kabullenmiş olur. Şayet o, hareketler iki yönden biriyle sonlu-sınırlıdır, o da harekete geçtiği yöndür. Ona denir ki, hareketlerin iki yönden biriyle olması sonsuz olanın sonlu olması anlamına gelmez mi? O buna "Evet" demek zorundadır. Eğer sonsuz olanın bir yönden sonlu olması mümkünse, neden iki yönden de sonlu olmasın? Ve yine ona denir ki, sonsuz olanda artma ve eksilme mümkün oluyorsa, sonlu olanda artmama ve eksilmeme neden olmasın? Yine ona denir ki, senin anlattığın üzere sonsuzun yarısı olabiliyorsa, varsay ki onun iki tarafı vardır; çünkü sonsuza ait onlar, yüzler ve binler geçip gitmiştir, bunların hapsinin başlangıcı ve sonu vardır.

[281] Sâbit b. Kurre'ye göre sonradan olmayan [parça-bölük] hiçbir hareket yoktur, ancak toplam olarak hareket kadîmdir. Nitekim her buğday danesinin kendine özgü bir şekli ve biçimi vardır; ölçeğin de kendisine ait bir şekli vardır, ancak [içindeki] her buğdayın şekli yoktur. Bunun üzerine ona denir ki, bir kimsenin gördüğü her insan zenci ise o kimsenin "Bütün insanlar zencidir" demesi gerekir mi, ne dersin? Bu soruya "Hayır" derse, bilmeden demiştir. Oysa biz ona [bizzat gördüğü] bu insanlar hakkında sormuştuk. Şayet o "Evet" derse, biz de deriz ki, o kimsenin "Bütün insanlar teker teker zencidir, fakat toplamı beyazdır" demesi neden mümkün olmasın? Biz bu durumu buğday daneleri ile ölçeğe kıyas yapabiliriz. Artık onun için bir çözüm kalmamıştır.

[٢٧٨] ويقال له أخبرنا عنّا لو توهمنا الجوهر غير قائم بنفسه والعرض قائما بنفسه والفلك مربّعًا أو مثلّثًا أو من الطبائع الأربع أو كائنا فاسدا كان يجب أن يكون ما توهمناه على ما توهمناه؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم، وإن قالوا لا قلنا وكذلك إذا توهمنا حركة الفلك التي هي واحدة في نفسها حركات كثيرة لم يجب أن تكون حركات كثيرة.

[٢٧٩] وزعم ثابت بن قرة أن مالا نهاية له قد يكون موجودا بالفعل. وزعم أن له نصفا لأنه - زعم - لا ثلاثة منه مضت إلا وهي نصف لستة ولا خمسة إلا وهي نصف لعشرة، وزعم أنه يزيد وينقص. وزعم أن له نصفا لأن ما يمضي عشرات ولا عشرة إلا وفيها خمسة أزواج، فأما الأفراد فالواحد والثلاثة والخمسة والسبعة والتسعة وأما الأزواج فالاثنان والأربعة والستة والثمانية والعشرة.

[٢٨٠] فيقال له إذا زعم أن مالا نهاية له <...> أو ليس إنما زاد على نهاية يجاوزها ما زاد؟ فإن قالوا لا كابروا، وإن قالوا نعم أقروا بتناهيه. فإن قال الحركات متناهية من إحدى جهتيها وهي الجهة التي تلقى منها، قيل له فتناهيها من إحدى جهتيها أليس هو تناهي ما لا نهاية له؟ فلا بد من نعم. وإذا جاز أن يتناهى ما لا نهاية له من جهة فلم لا يجوز أن يتناهى من جهتين؟ ويقال له إذا جاز أن يكون ما لا نهاية له يزيد وينقص فلم لا يكون ما يتناهى لا يزيد ولا ينقص؟ ويقال له إن كان لما لا نهاية له نصف على الوجه الذي وصفتَ فازعم أن له طرفين لأن ما مضى منه عشرات ومئون وألوف وهذه كلها أوّل وآخر.

[٢٨١] وزعم أنه لا حركة بعينها إلا محدثة وجميعها قديم - قال - كما أنه لا حبة من حبّات الحنطة إلا ولها شكل وصورة وللكُرِّ منها صورة شكل وصورة ليس لكل واحدة منها. فيقال له فأخبرنا عن إنسان لو أثبت كل إنسان بعينه أسود هل يجب عليه أن يقول كل إنسان أسود؟ فإن قال لا تجاهل وقد سألناه عن هذا، فقال نعم قلنا فلم لا يجوز له أن يقول إن كل إنسان بعينه أسود والجميع بيض، ونجعل هذا قياسا بحبَّات الحنطة والكرِّ؟ فلم يكن عنده في هذا فصل.

[282] Ebû Yûsuf b. İshâk el-Kindî'den nakledildiğine göre feleğin hareketi bir tektir, zaman da ezelden beri birdir, yarın yarın var olacaktır, bugün yoktur. Ona denir ki, o halde bizler şahıs olarak Batlamyus'un yaşadığı zamandaydık, hatta bizler bizden sonraki zamanda olacağız. İşte bu bir cehalettir. Bu durum karşısında denir ki, meydana gelme (*hudûs*) yoksa biz ve sıra düzenine göre varlıklar nasıl zamanda olur, biz gelen zamana veya zaman bize gelirken biz ona nasıl girebiliriz. Yine ona denir ki, bu anlayışa göre bugünün hareketinin yarının hareketi olması gerekir. Bu mümkün oluyorsa insanın bugünkü hareketi yarınki hareketi neden mümkün olmasın? Bu bütünüyle imkânsız bir şeydir ve bir cehalettir. Ancak, bu ifade *dehr* (başlangıç ve bitişi olmayan zaman) anlamına geliyorsa, o başka.

[283] Aristoteles ve âlemdeki cisimlerin sonlu-sınırlı olduğunu ve hareketin geçmişe ait olanlarından sonluluğun kaldırıldığı konusunda onun görüşünü benimseyenlere denir ki, şayet her hareketten önce bir hareket varsa, neden her zirâ'dan sonra bir zirâ' bulunduğunu kabul etmiyorsunuz?

[284] Bazıları her hareketten önce bir hareket vardır görüşünü, her hareketten önce kesinlikle bir hareket gördüklerini ileri sürerek kanıtlıyorlardı. Onlara denir ki, bir insan düşünün ki bir evde toplanmış insanların huzuruna giriyor. Şimdi o şahıs "Onlardan her biri o evde arkadaşıyla birlikte toplanmıştır" diyebilir mi? Çünkü o, oradakileri ancak bu şekilde görmüştür. Eğer onlar bu soruya "Evet" derlerse, bilgisiz olduklarını ortaya koymuş olurlar. Şayet "Hayır" derlerse, dayandıkları sebebe ters düşerler. Her hareketten önce bir hareket vardır iddiasının durumu da böyledir.

[285] Plutarkhos'un "Sonsuz âlemler vardır" şeklinde bazı filozoflardan naklettiğine gelince, onlardan Metrodorus'tan naklettiğine göre o, sonsuz âlemler vardır iddiasını kanıtlamak üzere der ki, geniş bir sahrada bir tek başağın bitmesi imkânsızdır. Sonsuzluk içinde bir âlemin varlığı da öyledir. Eğer bu kanıt doğru ise varlığın sonu yoktur, âlemler birdir, [bu âlem de] onlardan biridir. Ayrıca başak bulunan ve bulunmayan sahra olabilir. Buna göre âlem olanın ve âlem olmayanın varlığı mümkün müdür? Eğer bu soruya "Evet" derse varlığın (*eşyâ*) sonu yoktur iddiasından vazgeçmiş sayılır, "hayır" derse kendi konusuyla ters düşmüş olur.

[٢٨٢] وحكى عن أبي يوسف بن إسحق الكندي أنه كان يزعم أن حركة الفلك واحدة والزمان واحد لم يزل وأن غدا موجود غدا معدوم اليوم وأن اليوم موجود اليوم معدوم غدا وأنهما غير منفصلين في وجود ولا وهم. فيقال له فقد كنا نحن إذن بما نحن أشخاص في زمن بطليموس بل نحن كائنون في الزمان الذي يأتي بعد، وهذا تجاهل. ويقال كيف ندخل نحن في الزمان الذي يأتي أو يأتي هو إلينا حتى نكون فيه والأشياء على مراتبها وليس حدوث؟ ويقال له فيجب على هذا القول أن تكون حركة اليوم هي حركة غدا، وإذا جاز هذا فلم لا يجوز أن تكون حركة الإنسان اليوم حركته غدا؟ وهذا محال كله وتجاهل. إلا أن يفهم منه القول بالدهر.

[٢٨٣] ويقال لأرسطوطالس ومن يذهب مذهبه في تناهي أجسام العالم وارتفاع النهاية عما مضى من حركاته: إذا كانت لا حركة إلا وقبلها حركة فلم لا تزعمون أنه لا ذراع إلا وبعده ذراع.

[٢٨٤] واستدل بعضهم على أنه لا حركة إلا وقبلها حركة بأنهم لم يشاهدوا حركة إلا وقبلها حركة. فيقال لهم أخبرونا عن إنسان دخل على قوم وهم مجتمعون في دار هل كان يجوز له أن يقول إنه لا واحد منهم إلا وهو مجتمع مع صاحبه في تلك الدار لأنه لم يشاهدهم إلا كذلك؟ فإن قالوا نعم تجاهلوا، وإن قالوا لا نقضوا علتهم، وكذلك إن قال إن قبل كل حركةٍ حركة.

[٢٨٥] فأما ما حكاه فلوطرخس عمّن زعم من الفلاسفة أن العوالم بلا نهاية فأنه حكى عن مطر ودور منهم أنه احتج لذلك بأن قال إنه محال أن تنبت سنبلة في صحراء واسعة وكذلك لا يكون عالم واحد فيما لا نهاية. وهذا إنما هي حجة – إن صحت – على من يزعم أن الأشياء لا نهاية لها وأن العوالم واحدة منها عالم واحد. وبعد فقد تكون صحراء فيها سنبل وغير سنبل، فهل يجوز أن تكون عوالم وغير عوالم؟ فإن قال نعم ترك قوله إن الأشياء عوالم لا نهاية لها، وإن قال لا خالف موضوعه.

[286] Aristoteles *Fi's-semâ* (*Gök Hakkında*) kitabının ilk bölümünde onlara sorar ve der ki, bu âlemdeki ilkeler (*anâsır*) o âlemdeki ilkelerle anlam ve isim olarak uyuşmazlık edemez. Söz konusu isim ise işte ateş yakıcı değildir, diğerleri de böyle değildir. O zaman bu sözü söyleyen, ilkelerini isimlerini başka şeye tâlik etmiş demektir. Eğer söz konusu anlam ise bu âlemdeki ateş merkezden [havaya] yükseliyor.

[287] Bu âlemin üstünde bir âlem varsa orada ateşin merkeze doğru gitmesi gerekir. Bu ise ilk kısma dâhil bir hatadır. Eğer onlar her âlemde ateş merkezinden uzaklaşır derlerse bu geçersizdir. Bu durumda onlara denir ki, ateşin hareketi bulunduğu yere göre değişmez. Doğuda ateş merkezinden uzaklaştığı gibi, batıda da merkezinden uzaklaşır. Onlara denir ki, bu âlemdeki ateşi merkezinde uzaklaştıran varsa o zaman ateş hakkındaki yargı değişir. O zaman bu sözü söyleyen kimse, bu âlemdeki ateşin yakıcı, öbür âlemdeki ateşin yakıcı olmadığını yadsıyamaz.

[288] Aristoteles'in Seleucus'tan naklettiğine göre o, bu âlemin sınırsız-sonsuz olduğunu kanıtlamak üzere demiş ki, eğer âlem sonlu ise bir şeyde mi son bulur, yoksa hiçlikte mi son bulur? Şayet bir şeyde son buluyorsa bu benim görüşümdür, eğer hiçlikte sona eriyorsa, sonlunun hiçlikte son bulması gibi o hiçlik de (*lâ şey*) hiçlikle örtüşmeli ve hiçliğe temas edebilmelidir. Buna karşı ona denir ki, sen sonluluğa karşı çıkmıyorsun, sadece bir şeyde sonluluğun bir tarzda bulunduğunu ve başkasına muhtaç olmadığı fikrini benimsiyorsun. Hâlbuki ortaklık fikri iki ortağın bulunmasını gerektirdiği gibi temas olayı da temas eden iki şeyi gerektirir.

[289] Sonsuz âlem fikrini savunanlar derler ki, bir adam âlemin son sınırında dursa bir şeyi görmez mi? Eğer bir şey görürse ki bu benim görüşümdür; şayet bir şey görmezse, [o noktadan dışarı] elini çıkarabilir mi, çıkaramaz mı? Bu soruya "Hayır" derse, peki, ona engel olan nedir? Eğer "Evet" derse, ona şu soru ile karşılık verilir, o kimse elini hareket ettirdiğinde eli bir şeyin içinde mi hareket etmiş olur. Bu soruya "Evet" derlerse ki bu benim görüşümdür;

[٢٨٦] وقد سألهم أرسطوطالس في المقالة الأولى من كتابه في السماء في ذلك فقال: ليس يخلو عناصر هذا العالم من أن تكون موافقة لتلك العناصر في المعنى أو في الاسم فإن كانت في الاسم فتلك النار ليست بمحرقة وكذلك سائر العناصر ليست كهذه، وإنما علق هذا القائل أسماء العناصر على غيرها. وإن ٥ كانت في المعنى وكانت نار هذا العالم تذهب عن مركزه.

[٢٨٧] فلو توهمنا عالما فوق هذا العالم لكانت النار تذهب إلى مركزه، وهذا خطأ وهو داخل في القسم الأول. فإن قالوا أن كل عالم يذهب عن مركزه يفسد، قيل لهم إن النيران ليس تختلف حركاتها لاختلاف أماكنها فالنار التي في المشرق تذهب عن المركز والنار التي في المغرب أيضا تذهب عنه. ويقال لهم إذا جاز أن ١٠ يكون في نار هذا العالم مذهب عن مركزه فقد اختلف حكمها، فما ينكر قائل هذا القول من أن تكون نار هذا العالم محرقة ونار ذلك العالم ليست محرقة؟

[٢٨٨] فأما ما حكاه عن سالوقس فإنه احتج لقوله في أن هذا العالم لا نهاية له بأن قال: إذا تناهى العالم فهل يتناهى إلى شئ أو لا إلى شئ؟ فإن كان إلى شئ فهذا قولي، وإن كان لا إلى شئ فيجوز أن يطابق لا شيئا ويماسُّ لا شيئا كما ١٥ تناهي لا إلى شئ. فيقال له ما تنكر أن يكون التناهي إنما يكون للشيء نهاية حالَّة فيه وليس يحتاج إلى غيره؟ والمماسة تقتضي مماسين كما أن المشاركة تقتضي مشاركين.

[٢٨٩] قالوا ولو أن واقفا وقف في آخر حدٍّ من حدود العالم هل كان يرى شيئا أم لا يرى شيئا؟ فإن كان يرى شيئا فهو قولي، وإن كان لا يرى شيئا ٢٠ فهل يجوز أن يُخرج يديه أم لا؟ فإن قال لا قيل فما الذي يمنعه؟ وإن قال نعم قيل فإذا تحركت يده فهل تتحرك في شئ؟ فإن قالوا نعم قيل هذا قولي،

“Hayır” derlerse, onlara denir ki, o kimsenin eli hiçlikte (*lâ fî şey*) hareket ediyorsa neden bir şeye temas etmiyor? Bu olayla kendini savunana denir ki, âlemin son sınırında durduğu farz edilen kimse baktığında, şayet görülen bir şey yoksa bir şey görmediğini kabul ediyorsunuz. Fakat elini çıkarması hususuna gelince, bazıları bunu imkânsız görmüştür, zira elini hareket ettirmesi muhâldir. Çünkü hareket mekânda mesafe kat etmektir, mekân yoksa mesafe kat etmek de olmayacaktır. Başkaları da mekân olmadan eli hareket ettirmek mümkün olsaydı mekân iptal edilir ve elin hareketi o zaman mümkün olurdu demişlerdir.

[290] Âlem bir tektir, ondan sonra sonsuz ilke (*unsur*) vardır, görüşünü ileri sürenlere gelince, onların gösterdikleri bir nedene rastlamadım. Ancak, onlara denir ki, sonsuz âlemlerin var olduğunu, ötesinde de ilkenin bulunduğunu kabul ediyorsunuz, işte o ilke boşluktur.

وإن قالوا لا قيل لهم فإذا تحركت يده لا في شئ فلم لا يماسُّ شيئا؟ ويقال لمن اعتلَّ بهذا ما تنكرون من أن يكون الرائي إذا توهمنا واقفا على حدِّ العالم لا يرى شيئا إذا كان لا يترائى له؟ وأما ليخرج يده فقد قال قوم أنه لا يجوز ليس لأن مانعا يمنعه ولكن لأنه محالٌ تحرُّكه لا في شئ لأن الحركة قطع لمكان فإذا لم يكن مكان فلا قطع، وقال آخرون إن جاز أن تتحرك يده لا في مكان فجائز أن يبطل المكان وتتحرك اليد. ٥

[٢٩٠] وأما من زعم أن العالم واحد وبعد ذلك عنصر لا نهاية له فلم أقف لهم على علة، ولكن يقال لهم ما تنكرون من أن يكون عوالم لا نهاية لها وراء ذلك العنصر وذلك الخلاء؟

İKBÂL VE DEVLETE KAVUŞMANIN BELİRTİLERİ ÜZERİNE

Rahmân Rahîm olan Allah'ın adıyla

[291] Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî der ki: Bilmen gerekir ki, ikbâl ve devlet denen olayın sebepleri üzerinde konuşmak, bu konuda akıl yürütmek ve bunu açıklığa kavuşturmak her ne kadar zor ve karmaşıksa da ikbâle kavuşmayı müjdeleyen bazı belirtiler vardır. Bizim bu makaledeki amacımız, bu belirtilerden bazılarını mümkün olduğu kadar kısaca anlatmaktır. Başarının Allah'tan olduğunu bilerek deriz ki:

[292] Bir kimsenin hayatında meydana gelen âni değişiklik ikbâl belirtilerindendir. Bu âni değişiklik onu bulunduğu durumdan daha iyi bir mevkiye yükseltiyorsa, bunun sebebi ister ilâhî, isterse tabiî olsun, böyle bir olayın meydana gelmesi, onun bahtının açık, yıldızının parlak olduğunu; bu yıldızın gitgide gelişip güçleneceğini ve çabucak sönmeyeceğini gösterir. İkbâl yıldızının, o kimsenin hayatında böyle ilginç ve parlak bir değişikliğe sebep olması, bunun doğruluğunu gösterir. Çünkü böyle bir olayın zayıf bir güç ve basit bir madde tarafından meydana getirilmesi imkânsızdır. Öyleyse onun halinde eskisine göre çok daha iyi bir değişikliğin olması, bu değişikliği meydana getirenlerin çok güçlü olduklarının bir delilidir. Bundan dolayıdır ki, bu âni değişiklik ikbâlin en güzel belirtilerinden sayılmıştır.

[293] İkbâl ve devlete kavuşmanın belirtilerinden biri de yukarıda sözü edilen değişikliğe uygun olarak, olayların art arda ve bir düzen içinde birbirini takip ederek gelişmesidir. Önemli olaylar şöyle dursun, basit şeylerde dahi bu düzenin mevcut olması ikbâl belirtilerinden sayılır. Çünkü böyle bir durum o kimsenin kendi gücü dışında bir başka güç tarafından desteklendiğini ve yönlendirildiğini gösterir. Eski hükümdarlar, düşmanlarının ve muhaliflerinin başına gelen felâketler şöyle dursun, sevdikleri yemekleri aşçıların habersizce hazırlayıp kendilerine bir sürpriz olarak takdim etmelerini dahi ikbâl ve devletlerinin devamına delil sayarlardı.

مقالة في أمارات الإقبال والدولة

بسم الله الرحمن الرحيم

[٢٩١] قال أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: اعلم أن الأمر المسمَّى إقبالا ودولة وإن كان القول في سببه والنظر فيه والإبانة عنه عسرا غامضا وطويلا بعيدا فإن لمجيئه وموافاته أمارات وشواهد مبشِّرة به. وغرضنا في هذه المقالة ذكر بعض هذه الأمارات باختصار وإيجاز ما أمكن ذلك فنقول وبالله التوفيق:

[٢٩٢] إن من أمارات الإقبال التنقل والعلم الذي يقع للمرء ضربةً واحدةً ورفعه إلى حال جليلة بالإضافة إلى ما كان عليها. وذلك أن حدوث مثل هذه الحال يدل على تيقظ السعادة له - كائنا ما كان. عن أيّ سبب كان إلهي كان أو طبيعي - بقوة قوية لا تكاد تقصر وتني وتخمد سريعا لفرط قوتها وغزارة مادتها. والدليل على ذلك إضطلاعها بنقل المنقول هذا النقل الغريب البديع الذي لا يمكن أن يحدث من قوة مهينة ولا نُزرة مادّة، فوقوع النقلة من حاله إلى ما هو أجلُّ منها كثيرا جدا من أمارات وفورِ قوة الناقلين وغزارتها ومن أجل ذلك هو أحب الأسباب الدالّة على الإقبال.

[٢٩٣] ومن أمارات الإقبال والدولة اتساق الأمور واطرادها ومجيئها ووقوعها على موافقة التنقل المدال ولو في دقائق الأشياء وخسائسها فضلا عن جلائلها وعظائمها، لأن ذلك يدل على أنه مسوس ومكفى ومُؤَّيد بقوة غير قوته وأنه مُتكفّلُ به ومصنوع له. وقد كانت قدماء الملوك وأجلّتهم يستدلّون بما يقدِّم إليهم الطباخون من الأطعمة التي كانت تقع بوقوع شهواتهم - من غير أن يكونوا تقدموا إليهم فيها وأمروهم بها - على ثبات الإقبال والدولة فضلا عما يقع من غير ذلك من جلائل الأشياء وعظائمها كنكبات الأعداء وبوار المضادين والمخالفين والمنازعين.

[294] Bir kimsede başkanlığa yaraşır ahlâkî davranışların mevcut olması da ikbâl ve devletin belirtilerindendir. Bunlar yüksek bir anlayış, parlak bir görüş, rakiplerini küçümseme, şeref ve cömertlik gibi başkanlığı belirleyen ve güçlendiren hasletlerdir. Bir insanda bu gibi nitelikler bulunursa mutlaka rütbesi sürekli olarak artar.

[295] Bir kimsede başkanlık sevgisi ve tutkusu aşk derecesinde olursa bu da ikbâl belirtilerinden sayılır. Hatta böyle birinin gözünde hayat, başkan olmadıktan sonra yaşanmaya bile değmez. Bu da onun bu iş için hazırlanmış olduğunu gösterir. Çünkü tabiat hiçbir zaman boş ve anlamsız bir şey yapmaz ve hiçbir gücü âtıl ve pasif olarak bırakmaz. Bir kimsede başkan olma duygusu bu derece köklüyse o kimse, başka bir şey değil, sadece başkan olmak için hazırlanmış demektir. Eğer böyle olmasaydı, ondaki bu potansiyelin gereksiz ve anlamsız olması icab ederdi; tabii ki bu olacak şey değildir.

[296] Bir kimsenin karmaşık ve çapraşık olaylar karşısında temkinli ve soğukkanlı davranması da ikbâl belirtilerindendir. Böyle bir davranış, onun hata ve kusur işlemekten korunduğunu ve olayların hakikatini anlamaya yönlendirildiğini gösterir.

[297] İkbâl belirtilerinden bir diğeri de üstün bir doğruluk anlayışına, duyarlı ve ince bir ruha, meydana gelmeden önce olaylar hakkında tahmin yürütme gücüne sahip olmaktır. Böyle bir durum, o kimsenin ilâhî bir güç tarafından başarıya doğru yönlendirildiğini gösterir. Bu ilâhî güç, giderek onun başkan ve yönetici olmasını sağlayacaktır. Çünkü başkan ve yöneticilerin ilme ve fazilete çok ihtiyaçları vardır. Fakat yöneticilerin durumu yönetene bağlı olduğu için onlarda bu nitelikler bulunmayabilir.

[298] Arkadaş ve dostlarıyla iyi ilişkiler kurmaya, onların sevgi ve güvenini kazanarak problemlerini çözmeye yatkın olmak da ikbâl belirtilerinden sayılır. Çünkü böyle bir durum, o kimseye sürekli bir gücün verildiğini, dost ve arkadaşlarını bu güç sayesinde kendisine bağladığını gösterir. İşte bundan dolayı dostları ondan kopmaz ve içlerinde ona karşı bir kötülük beslemezler; hatta onsuz bir hayatı düşünemezler bile. Bu da onun düşmanlarına karşı canlarını feda edercesine mücadele edeceklerini gösterir.

[٢٩٤] ومن أمارات الإقبال والدولة ما يحدث من أخلاق النفس الموافقة للرياسة المُعينة المُقوِّية عليها بعلوّ الهمّة والنبل والجود وقلة مهابة الأكفاء وفضل الرأي وإجادته، فإن مثل هذه الأمور لا تحدث في الإنسان إلا وهو يُراد للمرتبة التي يرتقى إليها بهذه الأخلاق ونحوها، فأعلمه.

٥ [٢٩٥] ومن أمارات ذلك أيضا عشق الرياسة وفرط محبته لها حتى إنه لا يرى عيشا إلا بها ولا يهم أمرا سواها. فإن ذلك يدل على أنه مهيأ لها. لأن الطبيعة لا تفعل شيئا باطلاً بتّةً ولا تترك قوة عطلاً. ولم يكن يتمكن في نفس هذا المعنى هذا التمكن ويقوم فيها هذا المقام إلا وهي نفس مهيأة للرياسة لا غير. ولولا ذلك لكانت هذه القوى فيها فضلًا وباطلاً، وذلك ما لا يكون.

١٠ [٢٩٦] ومن أمارات ذلك أيضا ما يحدث له من الحِلم والتُؤَدَة في الأمور التي فيها لبسٌ وشبهة، لأنّ ذلك يدل على أنه محروس من ركوب الخطايا والوقوع في الزلل وأنه مجريٌ به إلى إدراك حقائق الأمور.

[٢٩٧] ومن أمارات ذلك أيضا فضل صدق ودقة حس النفس والإدراك والتخمين على ما كان له قبلُ، فإن ذلك يدل على مسدَّد موفَّق بقوة إلهية ١٥ تجري به إلى أن يكون فاضلا ورئيساً سائساً لشدّة حاجة الرئيس والسائس إلى فضل وعلم واستغناء المسوسين عن ذلك لانتساب أمرهم إلى السائس واكتفائهم بسياسته.

[٢٩٨] ومن أمارات ذلك أيضا الميلُ إلى موافقة الخلطاء والأصحاب والأعوان والمحبة لصلاح أمورهم باستجلاب موداتهم وخلوصهم له - لأن ذلك ٢٠ يدل على أنه قد أعطي القوة التي تدوم - وتسخيرهم وربطهم بها لنفسه، وفي ذلك أن لا يتفرقوا عنه وأن لا يُضمروا له سوءاً وأن لا يروا عيشاً إلا معه وبه. ونتج من ذلك صِدقُ مجاهدتهم الأعداء عنه وبذلُهم أنفسهم دونه.

[299] Henüz makam ve mevki sahibi olmadan ve başkalarına iyilik ve kötülük yapma imkânına kavuşmadan, çevresinde bulunanların ve arkadaşlarının o kimseye çok değer vermeleri ve onu bir otorite olarak görmeleri de ikbâl belirtilerindendir. Çünkü böyle bir durum, başkanlık ve devlete erme gibi insan ruhunda mevcut olan ilâhî bir değere işarettir.

[300] İlişki içinde bulunduğu kişilere, arkadaşlarına ve akranlarına karşı kalbinde kin ve kıskançlığın bulunmaması da ikbâl belirtilerindendir. Çünkü bu gibi vasıflar bozguncularda değil, yönetici ve ıslahatçılarda bulunur.

[301] Bir kimsenin, zor durumda kaldığında dahi zulümden nefret etmesi ve adaletten ayrılmaması ikbâl belirtilerindendir. Zira böyle bir anlayış, onun psikolojik yapısının müsait olduğunu ve devlet başkanlığını üstlenip sürdürebileceğini, kendisinin hazırcı olmadığını gösterir. Bu durum, onun sadece ilâhî bir güç tarafından başkanlığa doğru yönlendirildiği anlamına gelir. Devletin devamı ve bekâsı için onu ehil gören bu güç, yönetilenlerin kalbinde de ona karşı bir sempati uyandırır. Durumu böyle olan birinin yönetimin başına geçmesi, devletin temellerini bir daha sarsılmayacak derecede güçlendirir; düşmanları ve muhalifleri sindirir. Hatta hasımları, onun bu durumunu takdirle karşılayarak kendilerine örnek alırlar.

[302] İşte en yüce ve en şerefli ikbâlin belirtileri bunlardır. Diğer ufak tefek belirtilerin hepsi eninde sonunda bunlara dayanmaktadır.

[٢٩٩] ومن أمارات ذلك أيضا إقبال الخدم والأصحاب عليه وفضل إجلالهم ومهابتهم له من غير أن يكون حدثت له في ذلك الوقت حالة ظاهرة توجب ذلك من مزيد في رتبةٍ أو زيادةٍ في إحسانٍ أو إساءةٍ، فإنّ ذلك إذا كان دلّ على أُبَّهَةِ حادثةٍ إلهية واقعة في النفوس طارئة عليها دلالة الرياسة والدولة.

٥ [٣٠٠] ومن أمارات ذلك أيضا خُلُوُّ قلبه من الضغائن والأحقاد التي كانت في نفسه على أكفائه وأجلّة أصحابه وخلطائه فضلا عليهم، وإنها ممّن يُحب أن يسوس ويستصلح لا ممن يستفسد.

[٣٠١] ومن أمارات ذلك أيضا ميل النفس إلى العدل وكراهيتها الجورَ وإن كان له عاجلُ ناجزٍ، لأنّ ذلك يدلّ على أنّ نفسه مُوقِنة بالتمكّن من الملك ودوامه
١٠ وليست مختَطِفة مغتَنِمة. وليس ذلك منها إلا بحمل قوة إلهية لها على ذلك، ولن يقع هذا الحمل منها لها على هذا المعنى إلا وقد أهّلها للدوامه وبقائه وأكسبه ذلك ميل الرعايا المملوكين والمسوسين إليه. وفي ذلك توطيد ملكه وإرساء قواعده والبعد من الوهن والتضعضع وانعزال المناوئين والمضادين وإجلالهم إياه وشوقهم إلى مثل حاله إن ساسه.

١٥ [٣٠٢] فهذه أمارات الإقبال الأشرف الأعظم والتي يرجع إليها ويدخل في جملتها سائر الأمارات الصغيرة الجزئية.

KİTÂBU'L-LEZZE'DEN ALINTILAR

[303] İşte Muhammed Zekeriyyâ'nın görüşü: O der ki haz, elemden kurtulmanın verdiği rahatlıktan başka bir şey değildir. Haz ancak elemin ardından ortaya çıkar. O der ki, haz [aynı yoğunlukta] devam ederse eleme dönüşür. O der ki, haz ve elemin bulunmadığı bir durum doğal bir durumdur, doğallık duyu ile algılanmaz. O der ki, haz rahatlatan bir duygu, elem ise acı veren bir duygudur. Duygu, duyulan nesnenin duyanda bıraktığı bir etkidir. Etki, etki edenin etkilenene yaptığı bir fiildir. Dolayısıyla etki, etkilenenin halinde yaptığı değişimden ibarettir. O hal ya doğal veya doğallık dışı bir durumdur. O der ki, etki eden etkilenenin doğal durumunda değişime neden olursa elem ve ızdırap meydana gelir. Etki eden etkilenenin doğal haline dönmesini sağlarsa [yani etki kalkarsa] haz meydana gelir.

[304] O der ki, etkilenen etkiyi her iki taraftan alır; böylece doğal haline dönmüş olur. Bu sırada o, ara konumda iken önceki hissettiğini hissetmez. O der ki, acı ve ızdırap etkilenenin doğal durumdan çıkmasıyla meydana gelir. Haz ise onun doğal hale dönmesiyle ortaya çıkar. İşte o bu bağlamda der ki, o kimse doğal hale dönmekle hazza kavuşur; bu da ancak elem veren durumdan çıktıktan sonra gerçekleşir. Sonra der ki, böylece hazzın, elemden kurtulmanın verdiği rahatlıktan başka bir şey olmadığı ortaya çıkmıştır.

[305] O der ki, doğal durum duyularla algılanmaz; çünkü duyum etki sonucu ortaya çıkar ve etkileyenin etkisi etkilenenin bulunduğu duruma taşınır. Doğal hale gelince, onda başka hale intikal etme, değişme ve etkilenme olmaz. Doğal durumda bir başka hale geçmek söz konusu değilse orada etkilenenin algılayacağı duyum yok demektir. Çünkü duyumlama insanın durumunun değişmesiyle gerçekleşir; bu da ya doğal olandan uzaklaşma veya doğal olana dönüşle olur. Doğal hale gelince, onda doğaldan uzaklaşma ve doğala dönüş olmaz.

من كتاب اللذة

[۳۰۳] گفتار محمد زکریا در لذت و الم: قول محمد ذکریا آنست که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت نباشد مگر بر اثر رنج. و گوید که چون لذت پیوسته شود رنج گردد. و گوید حالي که آن نه لذتست و نه رنج است، از طبیعتست و آن به حس یافته نیست. و گوید که لذت حسی رهاننده است و درد حسی رنجاننده است. و حس تأثیریست از محسوس اندر خداوند حس و تأثیر فعل باشد از اثر کننده اندر اثر پذیر و اثر پذیرفتن بدل شدن حال اثر پذیر باشد. و حال یا از طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت باشد. و گوید چون اثر کننده مر آن اثر پذیر را ازحال طبیعی او بگرداند آنجا رنج ودرد حاصل آید وچون مر اثر پذیر را بحالی طبیعی باز گرداند آنجا لذت حاصل آید.

[۳۰٤] وگوید که اثر پذیر مر آن تأثیر را بدین هر دو روی همی: یابد تا انگاه که بحال طبیعی خویش باز گردد ومر آن تأثیر را که همی یافت اندر آن حال متوسطنیابد البته . و گوید پس اثر پذیر درد و رنج از آن یابد کز طبیعت بیرون شود و لذت آنگاه یابد که از طبیعت بیرون شدن که بطبیعت باز آید. آنگاه گوید و باز آمدن بطبیعت که لذت از او همی یابد نباشد مگر سپس از بیرون شدن از طبیعت که رنج از آن یافته باشد. پس گوید که پیدا شد که لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج.

[۳۰٥] وگوید حمل طبیعی از بهر آن محسوس نیست که یافتن بحس از تأثیر باشد و تأثیر آن مؤثر مر حال اثر پذیر را بگرداند از آنچه او بر آن باشد. و حال طبیعی آن باشد کز حال دیگر بدان نیامده باشد به تغیر و تأثیر. وچون از حالی دیگر بحالی طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثر پذیر مر آن را بیابد از بهر آنکه یافتن مردوم بحس مر گشتن حال راست که آن یا بیرون شدن باشد از طبیعت یا باز آمدن بطبیعت. پس حال طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان.

[306] Sonra o der ki, biz doğal halin duyu ile algılanamayacağını açıkladık; duyu ile algılanmayan durumda haz ve şiddet olmaz. O der ki, etki art arda gelirse –ilk etki tamamen sona ermedikçe ve etkilenen henüz doğal haline dönmedikçe- bu iki etkiden her biri diğerinden farklı haz meydana getirir. İlk etki sona erince etkilenen doğal haline döner. Zira etkilenende haz oluşturan aynı etki, elem ve ızdırap da oluşturur. Bu nedenle o der ki, önceki etki kalkar ve etkilenen doğal duruma döner, sonra etkilenen doğal durumundan çıkıp diğer tarafa yaklaşırsa, doğal olandan uzaklaştığı için etkilenende elem oluşur. Eğer bu son etki ona doğal halini iade ederse haz meydana getirir. Fakat etkilenen doğal durumuna dönünce haz alması sona ermiş olur. Şayet bu etki devam edip onu doğal durumundan çıkararak diğer tarafa yaklaştırsa ikinci kez elem duyar. Sonra o der ki, etkilenen açısından doğal hal, eleme yol açan doğaldan uzaklaşma ile hazzı ve rahatı getiren doğala dönüş arasında ara konumdadır. Ama doğal halde haz ve elem olmaz.

[307] **İbn Zekeriyyâ'nın sözü:** İbn Zekeriyyâ bu görüşünü açıklamak üzere der ki, mesela bir adam ne titreyecek kadar soğuk ne de terleyecek kadar sıcak olan bir evde bulunsun. Vücudu o ortama alıştığı için sıcağı ve soğuğu hissetmez. Sonra ev ansızın aşırı şekilde ısınınca bundan çok elem duyar. Sonra o evde yavaş yavaş ısı normale dönmeye başlayınca, doğal durumdan uzaklaşması nedeniyle elem duyan o adam, doğal hale dönmeye başladığı için haz ve huzur bulur. Bu normal hal onu, soğuk ve sıcağın hissedilmediği ilk durumuna döndürür. Bu durum devam edecek olura [sıcaktan soğuk ortama geçerken] duyduğu haz giderek eleme dönüşür. Çünkü o, başka açıdan doğallıktan ayrılmaktadır. O soğukluktan sonra ev tekrar ısınmaya başlayınca o adam ikinci kez sıcaktan haz almaya başlar. Çünkü ortam onu tekrar doğal duruma getirmiştir. İşte o adam doğal duruma dönüş esnasında haz hissetmektedir.

[۳۰٦] پس گوید که ظاهر کردیم که حالی طبیعی محسوس نیست و آنچه بحس یافته نباشد نه لذت باشد و نه شدّت. و گوید که تأثیری که پس از تأثیری باشد و هر دو مر یکدیگر را ضدّان باشند لزت رساند باثر پذیر چندانکه آن تأثیر پیشین از اثر پذیر بجملگی زایل نشده باشد و اثر پذیر بحال خویش باز نیامده باشد. و چون تأثیر پیشین زایل باشد و اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز آید آنگاه همی آن تأثیر که همی لذت رساند باثر پذیر درد و رنج رساند. و از بهر آن چنین است که گوید که چون مر آن تأثیر پیشین را زایل کند و مر اثر پذیر را بحال طبیعی باز دارد باز مر اثر پذیر را از طبیعت بدیگر جانب بیرون بردن گیرد و از بیرون شدن از طبیعت مر اثر پذیر را رنج حاصل شود. پس آن تأثیر از باز پسین تا همی مر اثر پذیر را سوی حال طبیعی او باز آورد لذت بدو همی رساند. و چون اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز رسد لذت از او بریده شود. آنگاه آن تأثیر باز پسین دایم گشت و مر او را از جانب دیگر از طبیعت بیرون بردن گرفت باز مر او را رنجانیدن گرفت. پس گوید پیدا شد که حال طبیعی مر اثر پذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن از طبیعت کزان درد و رنج آید و میان باز آمدن بطبیعت کز آن لذت و آسانی یابد و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت.

[۳۰۷] گفتار پسر زکریا: آنگاه پسر زکریا مر این قول را شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما بلرزد و نه چنان گرم باشد که مر او را اندر آن عرق آید و تا جسد او اندر آن خانه خو کند و نه گرما یابد و نه سرما. آنگاه مفاجاة آن خانه گرم شود چنان که آن مرد اندر او بگرما رنجه شود سخت و بی طاقت شود. آنگاه سپس از ان بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندک اندک. پس آن مرد که اندر او از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت که بر آن بود بیرون شده باشد از آن خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز آید. تا آنگاه که آن خنکی مر او را بدان پیشین او باز رساند که آن نه سرد بود و نه گرم. آنگاه پس از آن اگر خنکی پویسته شود هم از آن سرما کز او لذت یافته رنجه شدن گیرد بدانچه از طبیعت همی باز بدیگر جانب بیرون شود و اگر باز پس از آن سرما گرما بدان خانه پویستن گیرد آن مرد از آن گرما باز لذت یافتن گیرد بدانچه همی سوی طبیعت باز آردش هم چنین تا باز بدان حال طبیعی خویش باز رسد لذت یابد.

[308] Sonra o der ki, böylece duyusal hazzın elemden kurtulup rahata ermekten başka bir şey olmadığı açıkça anlaşılmıştır. Elemin de doğal durumdan çıkmaktan başka bir şey olmadığı, doğal durumda ise elem ve hazdan söz edilemeyeceği anlaşılmıştır. Bu noktada o der ki, doğal durumdan çıkış yavaş yavaş, doğala dönüş ise bir anda olursa ortaya çıkan elem değil hazdır. Doğal durumdan çıkış bir anda gerçekleşip doğala dönüş ise yavaş yavaş olursa, ortaya çıkan haz değil elemdir. Sonra o der ki, bir anda doğala dönüşe "haz" (*lezzet*) derler, çünkü o, elemden kurtulup rahata erme halidir.

[309] O der ki, bu, bir adamın yavaş yavaş açlıktan ve susuzluktan elem duymasına benzer. İşte doğallıktan ayrılmak bundan ibarettir. Açlık ve susuzluk son haddine varır ve o adam bir defada yiyip içerse, bundan önceki durumuna dönerek bundan haz duyar. Hazzın meydana gelmesi kısa sürede doğala dönüşündendir. Hâlbuki bu adam doğal halden yavaş yavaş ayrılarak açlığa ve susuzluğa giderken elem meydana gelmemişti. İşte elemin olmadığı o hale "haz" adı verilir. Bu da yavaş yavaş elemden ayrılıp kısa bir sürede rahata kavuşmaktan başka bir şey değildir.

[310] O der ki, sağlıklı bir insan ansızın yaralansa, doğal halinden çıkarak elem ve ızdırap duyar. Yarası yavaş yavaş iyileşirken o bundan haz duymaz. Buna göre bu anda doğal halden çıkmaya elem ve ıstırap adı verilmiştir, çünkü elem ortaya çıkıp hissedilmiştir. Fakat hissedilmediği için ilk hale dönüşe haz denmemiştir.

[311] **Muhammed Zekeriyyâ'nın cinsel haz konusundaki görüşü**: O der ki, cinsel haz, çok duyarlı ve gayet uyanık mekânda maddenin toplanmasından meydana gelir. O madde uzun süre toplanırsa oradan hızlıca çıkar ve haz bundan meydana gelir. İnsanın algıladığı bu haz, uyuz kaşıntısının verdiği hazza benzer.

[۳۰۸] پس گوید که ظاهر شد که لذت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج و رنج چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت و طبیعت نه رنج است و نه لذت. آنگاه گوید و چون بیرون شدن از طبیعت اندک اندک باشد و باز گشتن بطبیعت بیکدفت باشد درد پیدا نیاید و لذت پیدا آید. و چون بیرون شدن از طبیعت ۵ بیکدفت باشد باز آمدن بدو اندک اندک باشد درد پیدا آید و لذت پیدا نیاید. پس گوید مر آن باز آمدن را بطبیعت بیکدفت لذت نام نهادند هر چند که آن راحت بود از رنج.

[۳۰۹] و گوید مثال این چنان باشد که مردم را گرسنگی و تشنگی اندک اندک رنجاند و آن مر او را بیرون شدن است از طبیعت تا چون سخت گرسنه یا تشنه ۱۰ شود آنگاه بیکار طعام یا شراب بخورد تا بحال خویش کز آن پیش بر آن بود باز رسد از آن لذت یابد. و لذت پیدا آید مر او را بدانچه بیکدفت بطبیعت باز آمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر او را اندک اندک از طبیعت بیرون برده بود پیدا نیامدش. و مر آن باز آمدن را بحال برنجی لذت گفتند و آن چیزی نبود مگر راحت از آن رنج خورد خورد که جمله شده بود بیکدفت.

۱۵ [۳۱۰] و گوید چون باز از حال تندرستی کسی را ناگاه جراحتی رسد که بدان از حال طبیعی خویش بیکدفت بیرون شد از آن درد و رنج یابد. و چون بروزگار آن جراحت او اندک اندک بحال درستی باز آید لذت هیچ نیابد. پس مر ان بیرون شدن را از طبیعت بیکدفت درد و رنج گفتند که پیدا آمد و مر آن باز آمدن را بحال اوّل لذت نگفتند که پیدا نیامد.

۲۰ [۳۱۱] گفتار محمد زکریا در لذت مجامعت: آنگاه اندر لذت مجامعت گوید آن نیز بدان است که مادّنی همه جمله شود اندر مکانی که آن مکان بغایت بیداریست وبنهایت یا بندگی حس است. و چون آن مادّت بزمان در از جمع شود و بیکار از آنجا بیرون آید از آن همی لذت حاصل شود. و گوید آن لذت بر مثال لذتی است که مردم از خاریدن گری یابد.

[312] **Muhammed Zekeriyyâ'nın güzel yüz görmenin ve güzel ses dinlemenin verdiği haz hakkındaki görüşü**: Güzel yüz görmenin verdiği haz konusunda o der ki, kişi çirkin yüzlü arkadaşını görmekten bıkar ve doğal olan (duygudan) uzaklaşır. [Güzel bir yüz görünce doğal olana dönerken] haz meydana gelir. Güzel ses dinlemenin verdiği haz da bu düzene göre oluşur. Çünkü o, kaba bir sesten sonra ince, latif bir ses duyarsa bundan haz alır. O der ki, eğer bir kimse aydınlık (ışık) görmekten haz alıyorsa, zaten gördüklerinin çoğu aydınlıktır. Ancak o, gözünü kapamaktan ve karanlıktan da aynı şekilde haz alır.

[313] İşte Muhammed Zekeriyyâ'nın hazzı açıklamak üzere yazdığı makalenin özeti bundan ibarettir. Şimdi biz bu konuda gerçek olanı ortaya koyacağız ve aklı erenler için bu adamın görüşlerindeki çelişkileri açıklayacağız. Başarı yüce Allah'tandır.

[۳۱۲] گفتار محمد زکریا: در لذت دیدن نیکو رویان و شنودن آواز خوش. و اندر لذت نگرستن سوی نیکو رویان گوید که آن از آن باشد که مردم از جفت نا موافق زشت روی سیر شده باشد و از طبیعت بیرون آمده. و اندر لذت شنودن آواز خوش گوید هم این ترتیب موجود است از بهر آنکه هر که آزار باریکی را بشنود از شنودن آواز سطبر سپس از آن لذت یابد . و گوید هر چند مردم را از دیدن روشنایء لذت یابد چون روشنایء را بسیار بیند از چشم فراز کردن و تیرگی نیز لذت یابد.

[۳۱۳] این جمله که یاد کردیم قول محمد زکریا است اندر مقالتی که مر آن را مفرد بر شرح لذت بنا کرده است و ما گوییم اندر این معنی آنچه حق است و تناقض قول این مرد بعقلا نماییم بتوفیق الله تعالی.

KİTÂBU'L-İLMİ'L-İLÂHÎ'DEN ALINTILAR

[314] İran-şehrî, Muhammed Zekeriyyâ Râzî ve onun gibi heyûlânın varlığını kabul edenlere göre heyûlâ ezelî bir cevherdir. Muhammed b. Zekeriyyâ'ya gelince o, beş ezelînin varlığını ortaya koymuştur. Bunlardan ilki heyûlâ, ikincisi zaman, üçüncüsü mekân, dördüncüsü nefs, beşincisi de şânı yüce Yaratıcı'dır –O, zalimlerin dediklerinden çok yüce ve büyüktür-. O demiştir ki, mutlak heyûlâ bölünemeyen küçük parçalardan (atomlar) başka bir şey değildir. Öyle ki, her parçacığın bir kütlesi (*ızam*) vardır. Şayet her bir parçacığın kütlesi bulunmamış olsa, bir araya toplanmaları sonucunda bir kütle meydana gelmezdi. Ve yine parçacıkların bir kütlesi bulunmasaydı o parçacıktan daha küçüğünün mevcut olması mümkün olurdu. Şöyle ki, heyulanın parçasının da parçası olsaydı o parçacığın kendisi bileşik cisim olmuş olurdu ve heyûlâ basit olmazdı. Hâlbuki heyûlâ cismin basit [ilk] maddesidir.

[315] Sonra o heyûlâdan söz ederken der ki, cisimlerin bölünmeyen o parçacıklardan oluşması, gelecekte âlem bileşik cisimlerin dağılıp o parçacıklara ayrılmasıyla sona erecektir.

[316] ***Muhammed Zekeriyyâ'nın anlayışına göre heyûlânın ezelîliğinin ve unsurların sonradanlığının delili***: O der ki, heyûlâ ezelîdir, çünkü varlığı başkasının varlığına bağlı olan bir şeyin –özellikle o bir cisim ise- yoktan meydana gelmesi imkânsızdır. Zaten akıl bu gibi görüşleri kabul etmez. O der ki, heyûlânın parçalarından toplanıp oluşan şeyden toprağın (*arz*) cevheri meydana gelmiş, toprağın cevherinden daha seyrek (dağınık) olandan suyun cevheri, suyun cevherinden daha seyrek olandan ise ateşin cevheri meydana gelmiştir. O der ki, şayet su, olduğundan daha çok yoğunlaşırsa toprağa dönüşür. Suyun cevheri daha çok seyrekleşirse havaya dönüşür. Aynı şekilde hava olduğundan daha çok yoğunlaşırsa suya, daha çok seyrekleşirse ateşe dönüşür. İşte bu yüzden taşı demire vurunca kıvılcım (ateş) çıkar. Çünkü ikisinin arasındaki hava parçalar ve ayrıştırır. Bilmeyen kimse kıvılcımın taşla demirden çıktığını sanır. Eğer öyle olsaydı ateş, kendisi gibi sıcak ve aydınlatıcı olan taşı ve demiri dönüştürürdü. Çünkü ateşin özelliği, ulaştığı her şeyi kendine dönüştürmektedir.

من كتاب العلم الإلهي

[٣١٤] اصحاب هیولی چون ایران شهری و محمد زکریای رازی وجز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است. و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان وچهارم نفس و پنچم باری سبحانه ٥ وتعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا. وگفته است که هیولی مطلق جزوها بوده است نا متجزّی چنانکه مر هر یکی را از او عظمی بوده است از بهر آنکه آن جزوها که مر هر یکی را از او عظمی نباشد بفراز آمدن آن چیزی نباشد که مر او را عظمی باشد. و نیز مر هر جزوی را از او عظمی روا نباشد کز آن خردتر عظمی روا باشد که باشد چه اگر مر جزو هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هیولی ١٠ مبسوط باشد و هیولی که مر جسم را ماده است مبسوطست.

[٣١٥] پس گفته است اندر قول اندر هیولی که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزّی است و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن اجزا باشد بآخر کار عالم و هیولی مطلق آن است.

[٣١٦] دلیل قدم هیولی وبیان پدید آمدن عناصر بمذهب محمد زکریا: و گفته ١٥ است و قدیم است از بهر آنکه روا نیست که چیزی قائم بذات چیزی که جسمت باشدنه از چیزی موجود شود که عقل مر این سخن را نپذیرد. و گفته است از آن جزوهای هیولی آنچه سخن فراز آمده است ازو جوهر زمین آمده است. و آنچه گشاده تر فراز آمده است ازوجوهر آب آمده است. و آنچه ازو نیز گشاده تر فراز آمده است جوهر هوا آمده است و آنچه از جوهر هوا گشاده تر آمده است جوهر ٢٠ آتش آمده است. و گفتست که از آب آنچه فراز تر هم آید از آنکه هست زمین گردد و از او آنچه گشاده تر از آن شود که جوهر اوست هوا گردد. و از جوهر هوا آنچه هم فرازتر از آن شود که هست آب گردد. و آنچه گشاده تر از آن شود که هست اتش گردد. آنگاه بدین سبب است که چون مر آهن را بسنگ بر زنند آتش پدید آید. از بهر آنکه هوا که بمیان سنگ و آهن همی آتش پدید آید. و اگر ٢٥ از سنگ و آهن آتش بودی مر آهن و سنگ را همچو خویشتن گرم و روشن گردی از بهر آنکه خاصیت آتش آن است که مر چیز را کاندر او باشد بحال خویش گرداند.

[317] **Feleklerin sonradanlığının izahı**: Bu konuda o der ki, feleğin ana maddesi bizzat heyûlânın parçalarından oluşur, ancak bu oluşum cisimlerin oluşumundan farklıdır. Feleğin hareketinin âlemin merkezi ve çevresine yönelik olmayışı bu görüşün doğruluğunun delilidir. Çünkü onun cismi toprağınki gibi çok yoğun değil ki dar bir mekâna ihtiyaç duysun. Feleğin maddesi ateşin ve havanın cevheri gibi çok seyrek (hafif) değil ki bir mekâna sıkıştırılmayıp kaçsın. Ayrıca orada merkez ve çevrenin dışında düz (doğrusal) hareket de yoktur. Anlattığımız gibi söz konusu iki hareketin sebebi o iki yöndür. Zira doğal bir cisim için doğal hareket gereklidir. Feleğin bileşimi o iki bileşimden farklı olduğu için felek harekete başladığı zaman dairesel hareket şeklini alır. Feleğin bu hareketi kendi bileşimine bağlı bir olaydır. Çünkü yoğun cismin dar mekâna, seyrek (hafif) cismin geniş mekâna özgü olduğu gibi, orada (uzayda) böyle uygun bir mekân söz konusu değildir.

[318] Bu konuda o demiştir ki, ağırlık, hafiflik, karanlık, aydınlık ve başka türden cisimlere ait niteliklerin boşlukla (*halâ*) az veya çok karışmasıyla ilgilidir. O boşluk ki heyûlâ ile karışması sonucu herhangi bir şey hafif olurken diğeri ağır hale gelir, bir şey aydınlık olurken diğeri karanlık olur. Çünkü nitelik arazdır, araz cevherin yüklemi, cevher ise heyuladır. İşte burada kısaca anlattıklarımız Muhammed b. Zekeriyyâ Râzî'nin heyûlâ hakkındaki görüşünün bir özetidir.

[319] Muhammed Zekeriyyâ heyûlânın ezelî olduğuna şöyle delil getirmiştir: Bir şeyin şey olmayandan (hiçten) meydana gelmesi imkânsızdır. O der ki, şey olmayandan şeyi meydana getirme anlamına gelen *el-ibdâ'*, şeyin Sâni'i (Allah) için bileşiği meydana getirmekten daha kolaydır. Yani eğer Allah âdem soyunu bir yaratışta tam olarak yaratsaydı, amacını gerçekleşmesi için, kırk yıl içinde [gelişmesini tamamlamış olarak] bileşik yaratmaktan daha uygun olurdu. Bu onun ilk öncülüdür. O der ki, hikmet sahibi Sâni' (Allah), fiilini en kolay ve en yakın bir tarzda icraya kâdir ise, amacına en uzak olanı en yakın olana tercih etmez. Bu onun ikinci öncülüdür. Sonra o, bu iki öncülün sonucu olmak üzere der ki, o halde varlıktaki her şeyin âlemin Sâni'inden meydana gelmesi terkip şeklinde değil *ibdâ'* tarzında olması gerekir. Fakat görünen bunun aksi bir durumdur ve eşya *ibdâ'* tarzında değil terkip şeklinde meydana gelmektedir. Bu durum ise onun *ibdâ'*a kâdir olmamasını gerektirir. Çünkü âlemde meydana gelen her şey ancak unsurların bileşiminden oluşmuştur, onların da aslı heyûlâdır.

[۳۱۷] بیان پیدائش افلاک: آنگاه گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولی است. و لیکن آن ترکیب بخلاف آن تراکیب است. ودلیل بر درستی این قول آنست که مر فلک را حرکت نه سوی میانهء عالمست و نه سوی حاشیت عالم است. و از بهر آنکه جسم او سخت فراز آمده نیست چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید چنانکه زمین جسته است. و نیز سخت گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ بگریزد کاندر او نگنجد. و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست و علت این دو حرکت از این دو است که گفتیم که مر جرم طبیعی را از حرکت طبیعی چاره نیست. پس چون فلك را ترکیب جز این دو ترکیب بود، چون بجنبد حرکت او به استدارت آید، و با این ترکیب با اوست حرکت او، همچنین آید از بهر آنکه مر او را جاي از جاي دیگر درخوردتر نیست؛ چنان که مر جرم سخت را جاي تنگ در خورد است، و مر جسم گشاده را جاي گشاده درخورد است

[۳۱۸] و آنگاه گفت است که چگونگیهای اجسام از گرای و سبکی و تاریکی و روشنی و جز آن بسبب اندکی خلا و بیشتری آنست که با هیولی آمیخته است تا چیزی سبکست و چیزی گرانست و چیزی روشن است و چیزی تاریک است از بهر آنکه چگونگی عرض است و عرض محمول باشد بر جوهر و جوهر هیولی است. و از این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریای رازی است اندر هیولی.

[۳۱۹] وبرهان کرده است محمد زکریا بر آنکه هیولی قدیم است و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه گفته است ابداع اعنی چیزی کردن نه از چیزی بمقصود کننده چیزی نزدیکتر است از ترکیب یعنی اگر خدای مردوم را ابداع کردی تمام بیکار مقصود او و زودتر از آن بحاصل شدی که به چهل سال مر او را همی ترکیب کند و این یک مقدمه است. آنگاه گوید که صانع حکیم از کاری که آن بمقصود او نزدیکتر باشد سوی کاری که آن از مقصود او دورتر باشد. میل نکند مگر آنگاه که از وجه آسانتر و نزدیکتر متعذر باشد و این دیگر مقدمه است. آنگاه گوید نتیجه از این دو مقدمه آن آید که واجب آید که وجود چیزها از صانع عالم بابداع باشد نه بترکیب. و چون ظاهر حال بخلاف این است و وجود چیزها بترکیب است نه بابداع لازم آید که ابداع متعذر است از بهر آنکه هیچ چیز اندر عالم همی پدید نیاید مگر بترکیب از این امهات که اصل آن هیولی است.

[320] O der ki, genel bir tümevarım bunun böyle olduğunun kanıtıdır. Âlemdeki her şey ancak başka bir şeyden meydana geldiğine göre, [dört unsur ve] özelliklerinin başka bir şeyden meydana gelmesi ve o şeyin ezelî olması gerekir ki, o da heyûlâdır. O halde heyûlâ ezelî ve ebedîdir. Şu farkla ki, heyûlâ bileşik değil dağınıktır. O bu sözün doğruluğunu şöyle kanıtlar: Mademki cisimlerin aslı bir tek şeydir, o da heyûlâdır ve heyûlânın parçaları küllî cismi (âlemi) oluşturmak üzere üst üste yığılmıştır. Onların bazısının üstte, bazısının altta bulunması, âlemin oluşumundan önce heyûlânın zorlama altında bulunmadığının bir delilidir. Zorlama altında değilse, âlemin oluşumu (terkip) esnasında zorlama altına girmiştir. Bu da âlemin oluşumundan önce heyûlânın serbest olduğunu, âlemin sonunda tekrar serbest hale geleceğini, daha önce serbest olduğu gibi daima serbest kalacağını gösterir.

[321] Ve yine der ki, ezelî bir Sâni'in (Allah'ın) varlığını ispat etmek gerekir, çünkü var edilen eserler açıkça ortadadır. Biz daha önce var edenin var olana önceliğini bilmiştik. Ancak var edilen sûrete bürümüş heyûlâdan başkası değildir. Öyleyse var edilenin delaleti ile var edenin var edilene önceliği neden sabit olmasın? Ve var edileninin delâletiyle de heyûlânın önceliği neden sabit olmasın? Eğer bir baskın gücün etkisiyle cismin bir şeyden var edildiği doğru ise, biz deriz ki, o baskın güç etkisini kullanmadan önce ezelî olarak vardır. Öyleyse o baskın gücün üzerinde baskısını gerçekleştirdiği şeyin de ezelî olması gerekir ki, o da heyûlâdır. İşte bu filozofun heyûlânın ezelîliğine dâir görüşü özet olarak budur.

[322] **Mekân hakkında**: Bilgelerden bir grup mekânın sonsuz olduğunu ve onun Allah'ın kudretine tanıklık ettiğini, zira Allah her şeye kâdirse kudretinin de ezelî olması gerektiği görüşünden hareketle mekânın ezeli olduğu kanaatine vardılar.

[323] **Mekânın sonsuz oluşunun delili**: Mekânın sonsuz oluşunu kanıtlamak üzere derler ki, mekân olmadan yer tutan olmaz, fakat yer tutan olmadan mekânın var olması mümkündür. Onlara göre mekân yer tutanı kabul eden şeyden başkası değildir. Yer tutan ise sonludur ve bir mekânda bulunur.

[۳۲۰] و گوید که استقرای کلی بر این برهان باشد. و چون هیچ چیز در عالم پدید نیاید مگر از چیزی دیگر واجب آید که پدید آمدن طبایع از چیزی بوده است که آن چیز قدیم بوده است و آن هیولی بوده است. پس هیولی قدیم است و همیشه بوده است و لیکن مرکب نبوده است بلکه گشاده بوده است. و دلیل بر درستی این قول آنست که گوید که چون اصل جسم یک چیز است که آن هیولیست و اندر این جسم کلی که عالم است جزوهای هیولی بر یکدیگر افتاده است. و بعضی از جسم برتر است و بعضی فروتر است این حال دلیل است بر آنکه یهولی مقهور نبوده است پیش از ترکیب عالم. و چون مقهور نبوده است و قهرش بترکیب افتاده است گشاده بوده است پیش از ترکیب و بآخر کار که عالم بر خیزد هیولی همچنانکه بوده است گشاده شود و همیشه گشاده بماند.

[۳۲۱] و نیز گفته است که اثبات صانع قدیم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است پس دانیستم که صانع او پیش از او بوده است. و مصنوع هیولی است مصور. پس چرا صانع پیش از مصنوع بدلالت مصنوع ثابت شد و هیولی پیش از مصنوع بدلالت مصنوع که بر هیولی است ثابت نشد و چون جسم مصنوعست از چیزی بقهر قاهری همچنانکه قاهر قدیم ثابت است پیش از قهر آنچه آن قهر بر او افتاده است واجب است که قدیم باشد و ثابت باشد پیش از قهر. و آن هیولی باشد پس هیولی قدیمست. این جمله قول این فیلسوف است اندر قدیمت هیولی.

[۳۲۲] اندر مکان: گروهی از حکما مر مکان را قدیم نهاده اند و گفتند که مکان بی نهایت است و او دلیل قدرت خدایست وچون خدای همیشه قادر بود واجب آید که قدرت او قدیم باشد.

[۳۲۳] دلیل بر آنکه مکان بی نهایت است: و دلیل بر بی نهایتی مکان این آوردند که گفتند متمکن بی مکان نباشدو وروا باشد که مکان باشد و متمکن نباشد. و گفتند که مکان جز متمکن پذیرنده نشود و هر متمکنی بذات متناهی است و اندر مکان است.

O halde mekânın sonsuz olması gerekir. Derler ki, bu iki âlemi dıştan kuşatan ya cisim ya da cisim olmayan [bir şey] olmak durumundadır. Eğer cisim ise o cisim mekânda bulunacaktır, o cismin dışında ya mekân olacak ya da olmayacaktır. Eğer mekânsız ise o sonsuz cisimdir, şayet o cisim değilse mekân olmuş olur. Bu durumda onların mekân sonsuzdur demeleri doğrudur.

[324] Birisi, "O mutlak mekân için bir son vardır" derse âdeta o, mutlak mekân cisimle son bulmuş iddiasında bulunmuş sayılır. Mademki her cisim sonludur veya her cismin sonu mekândır ve aynı şekilde her cisim mekândadır, onlar derler ki, her yön itibariyle mekân sonsuzdur. Sonu olmayan her şey ise ezelîdir, öyleyse mekân da ezelîdir. Onlar derler ki, yer tutan her şeyin parçası cüz'î (izâfî) mekândadır, bütünü ise küllî (mutlak) mekânla kuşatılmıştır. Onlar, dış yüzeyi başka bir cisimle kuşatılan cismin büyüklüğünü dikkate alarak bulunduğu mekâna "cüz'î mekân" adını vermişlerdir. Onlar buna, havaya kaldırdıklarında her taraftan basit havanın kuşattığı elmanın yüzeyini örnek verirler.

[325] Onlar derler ki, bir şey başka bir şeye uzak veya yakın olabilir, ancak uzaklık hiçbir zaman yakınlığa dönüşmediği gibi yakınlık da uzaklığa asla dönüşmez. Yani bir şahıs bir başka şahıstan on zirâ' uzaklaşsa aralarındaki uzaklık on zirâ' olur. O iki şahıs aralarında mesafe kalmayacak kadar birbirine yaklaşabilirler, ancak başlangıçta o şahıslar arasında iki mekân arasında on zirâ'lık mesafe ortadan kalmamıştır. O iki şahıs yerlerinden ayrılsa da hava veya bir başka cisim yerlerini doldurmuştur. Dolayısıyla iki mekân arasındaki o bir mesafe artısı ve eksiği olmadan daima var olacaktır.

[326] Onlar derler ki, şişe, küp ve bunlardan başkasının (kapların) mekânı vardır. Görmez misin, bunlarda bazen hava, bazen su, bazen zeytinyağı ve başka nesneler bulunur. Eğer şişe ve küpte mekân bulunmasaydı bu sayılan şeyler art arda orada mekân tutmazdı.

پس واجب آمد که مر مکان را نهایتی نباشد و گفتند که آنچه بیرون ازین دو عالم است از دو بیرون نیست یا جسم است یا نه جسم است. اگر جسم است اندر نکان است و باز بیرون از آن جسم یا مکان است یا نه مکان. اگر نه مکان است پس جسم است و متناهی است. و اگر نه جسم است پس مکان است. پس درست شد که گفتند که مکان بی نهایت است. ٥

[٣٢٤] و اگر کسی گوید مر آن مکان مطلق را نهایت است دعوی کرده باشد که نهایت او جسم است و چون هر جسم متناهی است یا نهایت هر جسم مکان باشد و هر جسمی نیز اندر مکان باشد پس گفتند که بهر روی مر مکان را نهایت نیست و هر آنچه مر او را نهایت نباشد قدیم باشد پس مکان قدیم است. وگفتند ١٠ که مر هر متمکنی را جزوهای او اندر مکان جزوی است وکل او اندر مکان کلّی گرویده است. و مکان جزوی مر عظم جسم را گفتند که بگرد سطح بیرونی او جسم دیگر اندر آمده باشد چون سطح اندرونی که هوای بسیط بگرد سیبی اندر آید چون مر او را اندر هوا بدارد.

[٣٢٥] و گفتند که روا باشد که چیزی از چیزی دیگر دور شود یا نزدیک شود ١٥ و لیکن دوری هرگز نزدیک نشود ونزدیکی هرگز دور نشود یعنی که چون دو شخص از یکدیگر بده ارش دور باشند دوری بمیان ایشان ده ارش باشد. و روا باشد که آن دو شخص بیکدیگر نزدیک شوند تا میان ایشان هیچ مسافتی نماند و لیکن آن دو مکان که آن دو شخص اندر او بودند بر سر ده ارش بهم فراز نیاید. و چون آن شخصها از جایهای خویش غایب شوند هوا یا جسمی دیگر بجای ٢٠ ایشان بایستد و هرگز آن یک مسافت بمیان آن دو مکان نه بیشتر از آن شود که هست و نه کمتر از آن .

[٣٢٦] و گفتند که اندر شیشه و خم و جز آن مکان است نبینی که گاهی اندر او هواست و گاهی آب و گاهی روغن و جز آن و اگر اندر او مکان نبودی این چیزها بتعاقب اندری جای نگرفتندی

[327] Bu anlattığımız ifadeler İran-şehrî gibi mekânın ezelî olduğunu savunan bir grup bilgenin görüşleridir. Söz konusu İran-şehrî felsefî kavramları dinî terimlerle ifade etmiş, *Kitâb-ı Celîl*, *Kitâb-ı Esîr* ve daha başka kitaplarında o insanları hak dine ve tevhid bilgisine çağırmıştır. Ondan sonra gelen Muhammed Zekeriyyâ İran-şehrî'nin görüşlerini, ilhâdı anımsatan çirkin terimlerle eleştirmiş (karalamış) ve önceki üstadının ifadesini garip ve bilinmeyen (kullanılmayan) kavramlarla değiştirmiştir. Öyle ki, bilgelerin kitaplarını okumayan herkes onun bu görüşleri kendinden ortaya koyduğunu sanır.

[328] İran-şehrî'nin mekânın ezelî olduğuna dair güzel yaklaşımı şöyledir: O der ki, mekân Allah'ın kudretinin dışa vurulmasından ibarettir. O bu görüşünün doğruluğunu şu delille kanıtlamak istemiştir: Allah'ın kudreti her şeyi (*makdûrât*) kuşatmıştır, söz konusu her şey mekânda bulunan şekle bürünmüş cisimlerden ibarettir. Eğer şekle bürünmüş cisimler O'nun kudretinin kapsamındaysa mekânın dışında olamazlar. Öyleyse boşluk yani mutlak mekân Allah'ın kudretidir, yani kudretinin kapsamındakilerde ortaya çıkan kudrettir. Bu güzel görüşü kötülüyen Muhammed Zekeriyyâ'nın görüşü ise şöyledir: Beş ezelî ilke vardır ve daima var olacaktır. Bunlardan ilki Allah, ikincisi nefs, üçüncüsü heyûlâ, dördüncüsü mekân, beşincisi de zamandır. O, yaratanla yaratılanı aynı düzeyde gördüğü için onun düşüncesi daha da çirkindir. Allah, onların dediklerinden çok yüce ve büyüktür.

[329] **Heyûlâ ve mekânın ezelîliğine dair İran-Şehrî'nin sözlerinin nakli**: Bilge İran-şehrî'nin heyûlâ ve mekânın ezelîliğine dair ortaya koyduğu ve Muhammed Zekeriyyâ Râzî'nin eleştirdiği o güzel görüşü şöyledir: Yüce Allah ezelden beri yaratmaktadır ve yaratmadığı bir an yoktur ki yaratmama halinden yaratma konumuna geçsin ve O'nun halinde bir değişme meydana gelsin. O ezelden beri yaratan olduğuna göre onun eseri olarak ortaya çıkan da ezelîdir. Onun eseri ise heyûlâda zuhur eder, öyleyse heyûlâ ezelîdir. Bu durumda heyûlâ, Allah'ın dışa vuran kudretinin delilidir. Heyûlânın mekânsız olması imkânsız olduğuna göre heyûlâ ezelî olduğu gibi mekânın da ezelî olması gerekir.

[۳۲۷] این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مر مکان را قدیم گفتند چون حکیم ایران شهری مر معنیهای فلسفی را بالفاظ دینی عبارت کرده است اندر [کتاب جلیل] و [کتاب اثیر] وجز آن مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرد است و پس از او چون محمد زکریا که مر قولهای ایران شهری را ۵ بالفاظ زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدم خویش را اندر این معنای بعبارتهای موحش و مستنکر بگذارند است تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشد ظن اوفتد که این معنای خود استخراج کرده است.

[۳۲۸] و از آن قولهای نیکو که ایران شهری گفت است یکی اندر باب قدیمی مکان است که گفته است مکان قدرت ظاهر خدای است. و دلیل بر درستی این ۱۰ قول آن آورده است که قدرت خدای آن باشد که مقدورات اندر او باشد و مقدورات این اجسام مصور است که اندر مکان است و چون اجسام مصور که مقدورات است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا یعنی مکان مطلق قدرت خدایست قدرتی ظاهر که همهء مقدورات اندر اویند. وزشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو را نه چنان است که گفت است قدیم پنج است که همیشه ۱۵ بودند و همیشه باشند یکی خدای ودیگر نفس و سه دیگر هیولی و چهارم مکان وپنجم زمان و زشتگوی تر از آن باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد تعالی الله عمّا یقول الظّالمون علوًا کبیرًا

[۳۲۹] نقل گفتار ایران شهری در قدم هیولی و مکان: و از قولهای نبکو که حکیم ایران شهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است و محمد زکریا رازی ۲۰ مر آن را زشت کرده است آن است که ایران شهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صنع نبود تا از حال بیصنعی بحال صنع آمد و حالش بگشت. و چون واجب است که همیشه صانع بود واجب آید که آنچه صنع او بر او پدید آید قدیم باشد. وصنع او بر هیولی پدید آینده است پس هیولی قدیم است و هیولی دلیل قدرت ظاهر خدای است. و چون مر هیولی را از مکان ۲۵ چاره نیست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد.

[330] İbn Zekeriyyâ, onun bu görüşünü eleştirmek üzere der ki, âlemdeki her şey bir başka şeyden meydana geldiğine göre, bu durum yoktan yaratmanın (*ibdâʿ*) imkânsız olduğunun ve Allah'ın bir şeyi hiçten yaratmasının mümkün olmadığının bir delilidir. Yoktan yaratma imkânsız olduğuna göre heyûlânın ezelî olması gerekir. Heyûlânın bir mekânı olması gerektiğinden mekânın da ezelî olduğu sabit olmuştur. Böylece o, o güzel görüşü ve o latif kavramları bu çirkin ifadelerle tekrarlamış ki, onun mülhid olan bağlıları, bu metafizik bilgiyi (*ilm-i ilâhî*) kendisinin ortaya koyduğunu, başkasının onu bilmediğini kabul etsinler.

[331] Yüce Allah'tan, Muhammed Zekeriyyâ'nın görüşlerini reddetmek üzere yazdığımız bu kitapta bizi başarılı kılmasını niyaz ederiz. Biz bu adamın bu konuda yazmış olduğu kitapları tekrar tekrar istinsah edip bir araya topladıktan sonra ayrı ayrı tercüme ettik. Şimdi yazdığımız eserlerde onun sisteminin (*mezheb*) temellerini aklî yönden geçersiz kılıp reddedeceğiz. Hayırda başarılı kılan ve yardım eden Allah'tır.

[332] **Zaman hakkında**: Heyûlâ ve mekânın ezelî olduğunu söyleyen bilgelerden bir grup zamanın da bir cevher olduğunu kabul etmişler ve "Zaman uzayan ve ezelî olan bir cevherdir" demişlerdir. Onlar, şayet zaman cismin hareketlerinin sayısından ibaret olsaydı aynı anda hareket eden iki cismin hareketlerinde farklılık imkânsız olurdu derler. Bilge İran-şehrî der ki, zaman, dehr ve müddet aynı cevherin manasını ifade eden isimlerden başka bir şey değildir. Ve der ki, mekân Allah'ın kudretine, hareket Allah'ın fiiline, cisim Allah'ın kuvvetine delil olduğu gibi, zaman da Allah'ın ilminin bir delilidir. Bu dörtten her biri ezelî ve sonsuzdur. O der ki, zaman kesintisiz değişen bir cevherdir. İran-şehri'den sonra gelen Muhammed Zekeriyyâ ise zamanın akan bir cevher olduğunu söyler.

[333] Biz bunu tespit etmiş olduk: Zamanın cevher olduğunu söyleyene göre onun, "Allah yaratıcıdır" (*muhdis*) demesi gerekir. Burada hayret edilecek şey Muhammed Zekeriyyâ'nın düştüğü durumdur. O, mülhidlerin söylediklerini bu kadar nakletmekte, sonra da neticede kararsızların (*tevakkuf*) yanında yer alarak der ki, ben bilmediğim konularda duruyorum (görüş bildirmiyorum), bundan dolayı da Allah beni cezalandırmaz. Bunun sebebi onun, zamanın ezelî, akan bir cevher olduğunu söylemesidir.

[۳۳۰] و زشت کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است که گفت چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر این حال دلیل است بر آنکه ابداع محال است و ممکین نیست که خدای چیزی پدید آورد نه از چیزی. و چون ابداع محال است واجب آید که هیولی قدیم باشد و چون مر هیولی را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است. و مر آن سخن نیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت تا متابعان او از بیدینان و مدبران عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است که آن علم آلهی است که جز او مر آن را کسی ندانست.

[۳۳۱] و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر ردّ مذهب محمد زکریا و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر کتب او را که اندر معنی کرداست چند باره نسخه کرده‌ایم وترجمه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را بردهای عقلی ویران همی کنیم اندر مصنفات خویش، والله خیر موفق ومعین.

[۳۳۲] اندر زمان: از حکما آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمان اند و مر زمان را جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهریست دراز و قدیم. ورد کردند قول آن حکما را که گفتند مر زمان را عدد حرکات جسم و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی روا نبودی که دو متحرک اندر یک زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردندی. و حکیم ایران شهری گفته است که زمان و دهر و مدت نام هایی است که معنی آن از یک جوهر است و زمان دلیل علم خدای است چنانکه مکان دلیل قدرت خدایست و حرکت دلیل فعل خدایست و جسم دلیل قوت خدایست و هر یکی از این چهار بی نهایت و قدیم است و زمان جوهری رونده است و بی قرار و قول که محمد زکریا گفت که بر اثر ایران شهری رفته است همین است که گوید زمان جوهری گذرنده است.

[۳۳۳] پس درست کردیم که آنکس که مر زمان را جوهر گوید مر خدای را محدث گفته باشد. و همه تحیّر مر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه گفته است و بآخر مذهب توقف را اختیار کرداست. گفتست اندر آنچه همی ندانم از کارها توقف کردم و خدای مرا بدین توقف عقوبت نکند بدین سبب بود است که زمان را جوهری قدیم تصور کرد است و گذرنده.

[334] Zamanın cevher olduğunu düşünen grup derler ki, üzerinden zaman geçen şey ortadan kalkınca, ölenin üzerinden zaman kalktığı gibi, onunla birlikte zaman kalkar. Dehre gelince o zaman değildir; aksine, zaman, hayatı başkasının varlığına bağlı olan (maddî) nesnelerin hayatı (hayat süreci) olduğu gibi dehr de kendine yeterli (bağımsız) olan cahlinin hayatı dehrdir. Öyleyse dehr asla ortadan kalkmaz, aksine o, halinde hiçbir değişim olmayan varlıkların hayatı ve sebâtı olup o bir tek haldir. İnsan bu gerçeği düşünürse ruhani varlıklara zamanı isnat etmez ve böylece araştırıcı şaşkın halde kalmaz.

[335] **Muhammed Zekeriyyâ'nın âlemin hakîm olan Yaratıcı'dan ya doğal olarak veya irade ile sudûr ettiği konusundaki görüşünün nakli**:O bu konuda der ki, hakîm olan yaratıcıdan âlemin meydana gelişi iki tarzda olur. Âlem ondan ya doğal olarak meydana gelmiştir ki, bu takdirde âlem doğallığın gereği olarak yaratılmıştır; bu ise yaratıcının da sonradanlığını (*muhdes*) gerektirir. Çünkü [iradesiz ve] fiilsiz doğallık gerçekleşmez. Buna göre doğal olarak yaratan ile yarattığı arasında sonlu bir sürecin bulunması gereklidir; böylece o süreç içinde bir şeyden meydana gelen şey ortaya çıkıp varlık kazanır. Nitekim doğal olarak suda ortaya çıkan balık ile suyun bulunduğu kap arasında sonlu-sınırlı bir süreç vardır. O halde âlemin var oluşu yaratıcısından sınırlı bir süre sonra olması gerekir. Buna göre yaratılan şeyden sınırlı bir süre önce olan da yaratılmış sayılır. O halde doğal olarak âlemi yaratanın da yaratılmış olması gerekir.

[336] Eğer âlem yaratıcının iradesiyle meydana gelmiş ve özelde yaratıcı ile birlikte hiçbir şey yoktu ise ve O, âlemi yaratmama iradesinden onu yaratma iradesine intikal etti ise, peki yaratmama [iradesinden] sonra niçin âlemi yaratmıştır? O bu konuda der ki, görüyoruz ki yüce Allah âlemi yaratmama iradesinden yaratma iradesine intikal etmiştir, o halde yüce Allah ile birlikte başka ezelînin bulunması gerekir. İşte o ezelî şey Allah'ı bu fiili (âlemi yaratmayı) işlemeye sevk etmiştir.

[٣٣٤] وگروهی که مر آن را جوهری گمان برند آنست که چون آنچه زمان براو گذرنده است بر خیزد زمان او با او بر خیزد چنانکه هر که بمیرد زمان او بر خیزد. پس اگر فلک که حرکت او بر تر از همه حرکات است بر خیزد زمان بجملگی بر خیزد. اما دهر نه زمان است بل زندگی زنده دارنده ذات خویش است چنانکه زمان زندگی چیزیست که مر او را زنده دارنده جز ذات اوست. و مر دهر را رفتن نیست البتة بلکه آن یک حال است از بهر آنکه او زندگی و ثبات چیزیست که حال او گردنده نیست. و چون مر این حق را تصور کرده شود زمان را بر روحانیات گفته نیاید و جوینده متحیّر نماند.

[٣٣٥] نقل کلام محمد زکریّا که عالم از صانع حکیم به طبع است یا به خواست: آنگاه گفته است: بُودش عالَم از صانع حکیم از دو روی بیرون نیست یا عالم از او به طبع بوده شده است، و مطبوع محدث است پس لازم آید که صانع نیز محدث باشد، از بهر آنکه طبع از فعل فرو نیایستد و آنچه بودش از باشاننده او بطبع باشاننده باشد میان باشاننده و بوده شده از و بطبع مدّتی متناهی باشد، چنان‌که اندر ن مدت ممکن باشد که آن چیز بوده شده، از آن چیز که از او بوده شود بباشد، چنان‌که میان خاستن ماهی از آب و آبگیر بطبع مدتی متناهی باشد. پس واجب آید که عالم از صانع خویش بمدتی متناهی سپس‌تر موجود شده باشد، و آنچه او از چیزی محدث بمدتی متناهی قدیم‌تر باشد او نیز محدث باشد، پس واجب آمد که صانع عالَم که عالم از او بطبع او بوده شود محدث باشد.

[٣٣٦] و اگر عالم از صانع به خواست او بوده شده است، و با صانع اندر ازل چیزی دیگر نبوده است که مر او را بدین خواست آورده است تا مر عالم را بیافریده است از آن خواست که او اندر ازل بر آن بود از ناآفریدن عالم، پس مر عالم را چرا آفرید؟ آنگاه گفته است که چون همی بینیم که خدای تعالی از خواست ناآفریدن، عالم بخواست آفریدن آمده است، واجب آید که با خدای تعالی نیز قدیمی دیگر بوده است، و آن دیگر قدیم مر او را بدین فعل آورده است.

[337] **Nefsin heyûlâ ile ilişki kurmasının sebebi**: Bu konuda o der ki, o diğer ezelî canlı ve cahil olan şey nefistir. Ve der ki, heyûlâ da ezelîdir. İşte nefis cehaleti sebebi ile heyûlâya âşık oldu ve heyûlâdan cismânî lezzetler elde etmek için ona dair sûretler üretti. Fakat heyûlâ bu tasvire yanaşmayarak o tarz yapıdan kaçınca, kudret ve merhamet sahibi Allah'ın nefsi o beladan kurtarmak için ona yardım etmesi gerekti. İşte Allah'ın nefse yardımı, bu âlemi yaratarak orada güçlü, uzun ömürlü sûretler yaratarak nefsin o sûretlerden cismânî lezzetler elde etmesini sağladı. Bu nedenle Allah insanı yarattı ve kendi ulûhiyetinden insana aklı gönderdi. Bu kanalla insan heykelinde (bedeninde) nefsi uykusundan uyandırdı ki akıl nefse şânı yüce Yaratıcı'nın emirlerini ve ona bu âlemin kendi yurdu olmadığını –anlattığımız gibi- nefsin hata sonucu bu âlem düştüğünü göstersin. İşte âlemin yaratılış sebebi budur. Ayrıca nefsin heyûlâ ile ilişki kurmasından dolayı akıl insana "düşün" der, nefis heyûlâdan ayrılınca o heyûlâ artık kalmayacaktır. İşte insan nefsi işaret ettiğimiz bu hali öğrenince sakınarak nimet ve rahat yurdu olan âlemine döner.

[338] O der ki, insan o âleme ancak felsefe sayesinde ulaşır. Her kim felsefe öğrenir ve kendi âlemini (geldiği ulvî âlemi) tanırsa ızdırabı azalır, [zira] bilgi kazanmak o şiddetten kurtarır. Başka nefislere gelince, âdem heykellerindeki (bedenlerindeki) bütün nefisler felsefe bilgisi sayesinde uyanıp bu sırrı kavrayıncaya ve kendi âlemlerine yönelip bütünüyle oraya dönünceye kadar bu âlemde kalırlar. O halde bu âlem ortadan kalkarak ve ezelde olduğu gibi heyûlâ bağlarından kurtulacaklardır.

[339] Başka bir grupta der ki, cehaleti ve gafleti sebebi ile nefs heyûlâya âşık oldu ve kendi âleminden düştü. Cismâni lezzetlerden nasiplenip şehvetini tatmin için heyûlâ ile ilişki kurdu. Ve derler ki, nefsin bu âlemden başka bir âlemi vardır. Ancak, heyûlâ ile imtizaç edince kendi âlemini unuttu. Bunun üzerine şânı yüce yaratıcı bu âleme aklı göndererek nefse, yaptığının hata olduğunu bildirdi, bu âlemden vazgeçip kendi âlemine dönmesini hatırlattı.

[۳۳۷] علت آویختن نفس بهیولی: آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است که زنده وجاهل بود است گفته است که هیولی نیز ازلی بود است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و اندر هیولی آویخته است و از او صورتها همی کرده است از بهر یافتن لزّات جسمانی از او. و جون هیولی مر صورت را دست باز دارنده بود و ازین طبع گریزنده بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مر نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد. وآن فریاد رسیدن از او سبحانه مر نفس را آن بود که خدای مر این عالم را بیافرید و صورتهای قوی ودراز زندگانی را اندر او پدید آورده تا نفس اندر این صورتها لزات جسمانی همی یابد. و مردم را پدید آورد و مر عقل را از جوهر الهیّت خویش سوی مردم اندر این عالم فرستاد تا مر نفس را اندر هیکل مردم بیدار کند از این خواب و بنمایدش بفرمان باری سبحانه که این عالم جای او نیست و مر او را خطائ اوفتاده است بر اینگونه که یاد کردیم تا این عالم کرده شده است. و میگوید عقل مردم را که چون نفس بهیولی اندر آویخته است همی پندارد که اگر از او جدا شود مر او را هستی نمامد تا چون نفس مردم از این حال که یاد کردیم خبر یابد مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حزر کند تا بعالم خویش که آن جای راحت و نعمت است باز رسد.

[۳۳۸] گفته است که مردم بدین عالم نرسد مگر بفلسفه و هر که فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدّت برهد. ودیگر نفوس اندر این عالم همی مانند تا آنگاه که همه نفسها اندر هیکل مردی بعلم فلسفه از این راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلّیت آنجا باز رسند. آنگاه این عالم بر خیزد وهیولی از این بند گشاده شود همچنانکه اندر ازل بوده است.

[۳۳۹] ودیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی بنادانی و غافلی خویش فتنه شد است و از عالم خوش بیفتاد است و اندر هیولی آویختست تا از آرزوی لذات جسمانی بهره یابد. و مر نفس را عالمی هست جز این عالم و لیکن چون با هیولی بیامیخته است مر عالم خویش را فراموش کرداست. وباری سبحانه مر عقل را فرستاده است اندر این عالم تا مر نفس را آگاه کند که این که همی کند خطاست ومر او را از عالم او یاد دهد تا دست ازین عالم کوتاه کند وبعالم خویش باز کردد.

[340] Bu grup der ki, hikmet nefsin ana yurduna kavuşması için bir kılavuzdur. Hikmet öğrenen herkes, hata yaptığı konusunda kendi nefsini uyarır ve ana yurduna dönmesini ve ebedi nimetlere kavuşmasını ona hatırlatır. Fakat nefis hikmeti öğrenmeden bu sırrın farkına varamaz ve heyûlâya olan tutkusundan kurtulamaz. Nefsin cisme sıkı sıkıya tutunmasının sebebini bu grup, nefsin hayatiyetine, irade ve gafletine bağlar.

[٣٤٠] وگفتند این گروه که حکمت رهنماست مر نفس را سوی سرای او وهر که حکمت بیاموزد نفس او ازین خطا آگاه شود وبسرای خویش باز گردد وبنعمت ابدی رسد. ولیکن نفس تا بعلم حکمت نرسد ازین راز آگاه نشود واز فتنه بودن بر هیولی نرهد وعلت پیوستن نفس بجسم مر زندگی وارادت وغفلت ٥ نفس را نهادند این گروه.

EBÛ HÂTİM ER-RÂZÎ İLE EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ ARASINDA GEÇEN TARTIŞMA

[341] **[I. Oturum:] Peygamberlik Üzerine**

Ebû Bekir er-Râzî- Allah'ın, bazı kimseleri peygamber olarak seçip bütün insanlardan üstün tuttuğunu, peygamberleri önder yapıp insanları onlara muhtaç kıldığını nereden biliyorsunuz? Peygamberler yüzünden insanların birbirine düşmesini, düşmanlık duygularının gelişip savaşların artmasını ve bu sebeple insanlığın helâk olmasını ilâhî hikmetle nasıl bağdaştırıyorsunuz?

Ebû Hâtim er-Râzî- Sana göre, hikmeti gereği olarak Allah ne yapmalıydı?

Ebû Bekir er-Râzî- Hakîm ve rahîm olan Allah'ın hikmet ve merhametine yaraşan, dünya ve âhirette yararlı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün kullarına ilham etmek ve insanları birbirinden üstün tutmamaktır. Böylece insanlığı felakete sürükleyen görüş ayrılıkları ve çekişmeler ortadan kalkmış olur.

İnanç ayrılıkları sonucunda insanların birbirlerinin kanını dökmesinden, düşmanlık duygularının savaşlara yol açıp bir felaket halini almasındansa, bizim söylediğimiz daha tutarlı ve daha güvenli bir yoldur. Nitekim nice kimselerin bu yüzden öldüğünü görmekteyiz.

Ebû Hâtim er-Râzî- Sen Allah'ın hikmet ve merhamet sahibi olduğuna inanıyor musun?

Ebû Bekir er-Râzî- Elbette.

Ebû Hâtim er-Râzî- Sence hakîm olan Allah, hikmet ve merhametine yaraşanı kullarına uygulamış mıdır? Kimsenin kimseye muhtaç olmayacağı şekilde herkese gerekeni ilham etmiş midir?

[٣٤١] فى أمر النبوة

قال: من أين أوجبتم أن الله اختصّ قوما بالنبوة دون قوم و فضلهم على الناس و جعلهم أدلة لهم و أحوج الناس إليهم، و من أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك و يشلى بعضهم على بعض و يؤكّد بينهم العداوات و يكثر المحاربات و يهلك بذلك الناس؟!

قلت: فكيف يجوز عندك فى حكمته أن يفعل؟!

قال: الأولى بحكمة الحكيم و رحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم و مضارهم فى عاجلهم و آجلهم؛ و لا يفضّل بعضهم على بعض و لا يكون بينهم تنازع و لا اختلاف فيهلكوا، و ذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض؛ فتصدّق كلّ فرقه إمامها و تكذّب غيره، و يضرب بعضهم وجوه بعض بالسّيف، و يعمّ البلاء و يهلكون بالتّعادى و المجاذبات؛ و قد هلك بذلك كثير من النّاس كما نرى.

قلت: ألست تزعم أنّ البارى جلّ جلاله حكيم رحيم؟

قال: نعم!

قلت: فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الّذى تزعم أنه أولى بحكمته و رحمته، و هل احتاط لهم، فألهم الجميع ذلك، و جعل هذه الهبة عامّة، ليستغنى الناس بعضهم عن بعض، و ترتفع عنهم الحاجة، إذ كان ذلك أولى بحكمته و رحمته؟

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

Ebû Hâtim er-Râzî- Bu tezinin doğruluğunu ispatlamalısın. Çünkü bütün dünyada, her din ve millette, esas senin mesleğin olan felsefede gördüğümüz kadarıyla bir imam ve onun bağlıları, bir âlim ve onun talebeleri vardır. Hiç kimse kendi kendine yeterli olamaz, tersine herkes birbirine muhtaçtır. Senin gürüşünün aksine, herkes dünya ve âhireti için neyin yararlı neyin zararlı olduğunu ilham ile değil, âlimlerden ve inanıp bağlandığı imamlardan öğrenmektedir. Son derece açık ve seçik olan bu gerçeğe olsa olsa ancak safsatacılar ve inatçılar karşı çıkabilir. Oysa felsefî ilimlerde tek söz sahibinin kendin olduğunu, bu alanda senden başkasının söyleyecek bir sözü bulunmadığını, herkesin seni üstad kabul edip senden okuması gerektiğini söyleyen yine sen değil misin?

Ebû Bekir er-Râzî- Benden başkası felsefeden anlamaz demedim. Şu var ki ben, öğrenmek için çok çalıştım, diğerleri bu işi önemsemediler. Onların bilgisizlikleri anlayış kıtlığından değil, felsefeye karşı isteksizliklerinden kaynaklanıyor. Nitekim sıradan herhangi bir kimse günlük hayatında, ticarî işlerinde çoğumuzun akıl erdiremediği önemli işleri başarır. Çünkü olanca gücünü ve yeteneğini o işe harcamıştır. Şayet benim gibi bütün gücünü felsefeye harcasaydı elbette benim mertebeme o da ulaşabilirdi.

Ebû Hâtim er-Râzî- Sana göre akılca, zekâca ve eğilimleri açısından insanlar eşit mi, değil mi?

Ebû Bekir er-Râzî- Çalışıp çabalasalar, gerekeni yapsalar akıl ve eğilimlerinin eşit düzeye geleceğine hiç şüphe yoktur.

Ebû Hâtim er-Râzî- Düpedüz gerçeğe ters düşen bu görüşü nasıl savunabiliyorsun! Çünkü zihnî ve ruhî melekeleri açısından insanların farklı yapıya sahip olduklarını görmekteyiz. Ayrıca sen "falan adam filancadan daha akıllıdır; falan akıllı, filansa ahmaktır; bu adam şundan daha zekidir, bu ince ruhlu, o ise kaba ruhludur; falan anlayışlı, filansa geri zekâlıdır..." şeklindeki insanların değer yargılarını reddedemezsin. Bu gerçeği redde kalkışan kimse, demagoji ve safsata yapmış olur. Şu halde "özellik" diye bir gerçek vardır.

قال: نعم!

قلت: أوجدنى حقيقة ما تدعّى. فانّا لا نرى فى العالم إلّا إماما و مأموما و عالما و متعلما فى جميع الملل و الأديان و المقالات من أهل الشرائع و أصحاب الفلسفة التى هى أصل مقالتك؛ و لا نرى النّاس يستغنى بعضهم عن بعض، بل كلهم محتاجون بعضهم الى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمّة و العلماء، و لم يلهموا ما ادعيت من منافعهم و مضارهم فى أمر العاجل و الآجل، بل أحوجوا إلى علماء يتعلمون منهم و أئمّة يقتدون بهم و راضة يروضونهم؛ و هذا عيان لا يقدر على دفعه إلّا مباهت ظاهر البهت و العناد .وأنت مع ذلك تدّعى أنك قد خصصت بهذه العلوم التى تدّعيها من الفلسفة، و أن غيرك قد حرم ذلك و أحوج إليك، و أوجبت عليهم التّعلم منك و الاقتداء بك.

قال: لم أخصّ بها أنا دون غيرى، و لكنّى طلبتها و توانوا فيها، و إنّما حرموا ذلك لاضرابهم عن النّظر لا لنقص فيهم. و الدليل على ذلك أنّ احدهم يفهم من أمر معاشه و تجارته و تصرّفه فى هذه الأمور و يهتدى بحيله الى أشياء تدقّ عن فهم كثير منّا، و ذلك لأنه صرف همّته إلى ذلك؛ و لو صرف همّته إلى ما صرفت همّتى أنا إليه و طلب ما طلبت لأدرك ما أدركت.

قلت: فهل يستوى النّاس فى العقل و الهمّة و الفطنة، أم لا؟

قال: لو اجتهدوا و اشتغلوا بما يعينهم لاستووا فى الهمم و العقول.

قلت: كيف تجيز هذا و تدفع العيان؟! و إنّا نرى و نعاين أنّ النّاس على طبقات و تفاوت مراتب، و لست تقدر على دفع ما اتّفق النّاس عليه، أن يقولوا: فلان أعقل من فلان، و فلان عاقل و فلان أحمق، و فلان أكيس من فلان، و فلان كيّس و فلان بليد، و فلان لطيف الطّبع و فلان غليظ الطّبع، وفلان فطن و فلان غبىّ؛ و من دفع هذا فقد كابر و عاند. و إذا ثبت هذا فقد وقعت الخصوصيّة.

"Halkın teorik ilimlere aklı ermese de günlük hayatta ve çeşitli sanat dallarında bizim aklımızın ermediği önemli işleri başarırlar" diyorsun. Ama bildiğimiz bir gerçek var ki geri zekâlı biri, ne kadar kafa yorarsa yorsun, parlak zekâlı birinin ulaştığı yüksek bilgi ve beceri seviyesine ulaşamaz. Şu halde, sanatkârlar arasında da bir mertebe ve derece farkı vardır. Hatta her sınıf halk arasında faziletçe daha üstün olanların, bilgin ve öğrencilerin bulunduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bir öğretici ve yol gösterici olmadan kendi akıl ve zekâsıyla herşeyin üstesinden gelen birini şimdiye kadar tanımadık. Tartışma götürmez bu gerçeğe kimse karşı çıkamaz. Öyleyse, insanlar arasında mertebe bakımından bir fark mevcuttur. Nitekim sahip olduğun üstün zekânla yeteneklerin ve yoğun çalışmalarınla felsefî ilimlerde elde ettiğin başarıyı; yeteneksiz, geri zekâlı ve üşengeçlerin gösteremeyeceğini sen kendin söylüyorsun! Zaten bu farklılık insanların yapısında mevcuttur. Ne kadar çok çalışırsa çalışsın, bir geri zekâlı, üstün zekâlıların bilgi düzeyine ulaşamaz.

Akıl, zekâ ve anlayış bakımından insanlar arasında bir farklılık bulunduğuna göre, din ve dünya işlerinde birbirlerine muhtaç olmaları, birbirlerinden okuyup öğrenmeleri, aralarında hocalık-talebelik, imamlık ve ona bağlılık gibi ilişkilerin bulunması bir zorunluluktur. Zaten bunun böyle olduğu açıkça görülmektedir. Bu durum karşısında senin "Bazı insanları ötekilere önder yapmak Allah'ın hikmet ve merhametiyle bağdaşmaz. O'na yaraşan, dünya ve âhirette herkesin yararına ve zararına olan şeylerin bilgisini kullarına ilham etmektir; bu, insanlar için daha güvenli, Allah'ın hikmetine daha uygun bir anlayıştır" şeklindeki düşüncen son derece tutarsızdır. Ayrıca, bu iddiayı gerçekleştirecek yetenek insanın yapısında mevcut değildir. Hikmet ve merhamet sahibi olan Allah da kullarına senin iddianın tam tersini uygulamıştır.

Ancak şu var ki, karada ve suda yaşayan her tür hayvanın beslenme, üreme, yararlıya yönelme ve zararlıdan kaçma şeklinde içgüdüye bağlı ortak karakterlere sahip olmaları gibi, insanlarda da temelde bir ortak yapı mevcuttur. Hayvanlarda sorumluluk duygusu bulunmadığı için, aralarında içgüdü bakımından bir derece farkı yoktur. Aksine bu konuda eşittirler ve onlar bu tabiatta yaratılmışlardır; dolayısıyla aralarında derece ve mertebe farkı yoktur. Çünkü emir ve yasağa muhatap olmayıp onlar hakkında itaat ve yükümlülük, sevap ve azap söz konusu değildir. Bu nedenle aralarında derece farkı yoktur.

وقد علمنا أنّ الأحمق البليد الطّبع الغبىّ لا يدرك بفطنته و نظره ما يدركه العاقل الكيّس الفطن اللّطيف الطّبع من العلوم الدّقيقة و الجليلة فى باب المعاش و الصّناعات التى ذكرت أنّ النّاس اشتغلوا بها عن النّظر فى العلوم الدقيقة و أنهم بلغوا فى تلك الصنّاعات ما يدّق عن أفهامنا. و النّاس فى ذلك أيضا يتفاوتون فى المراتب و الطبّقات و يتفاضلون فى كلّ صناعة. وفى كلّ طبقة من النّاس فاضل و مفضول و عالم و متعلّم و لا نرى أحدا يدرك شيئا من الأمور بفطنته و كيسه و عقله إلّا بمعلّم يرشده و معاون يرجع إليه ثمّ يحتذى على مثاله و يبنى عليه أمره؛ و هذا ما لامرية فيه، و لا يقدر أحد على دفعه. و إذا ثبت هذا فقد جاز أن يقع التّفاضل فى النّاس، و التّفاوت فى مراتبهم؛ كما قد اجزت لنفسك ما تدّعيه أنّك أدركت من علوم الفلسفة بالعقل الكامل و الهمّة البعيدة و الطّبع التّام، ما لا يقدر على بلوغه من هو ناقص العقل متخلّف فى الهمّة، و لا يتعلّمه و ان علّم، و لا يتوجّه له و إن هدى إليه، لبلادته و نقصان طباعه؛ و هذا موجود فى جبلّة النّاس، أنّ البليد الجافى لا يبلغ معرفة ما يبلغه الفطن و لا يطيقه و إن تكلّفه و اجتهد فيه.

فاذا وجب هذا و ثبت أن تختلف أحوال النّاس فى العقل و الكيس و الفطنة، فقد وجب أن يحوج بعضهم إلى بعض، و أن يتعلّم بعضهم من بعض، فيكون فيهم عالم و متعلّم، و إمام و مأموم، فى جميع الأسباب فى الدّين و فى الأمور الدنياويّة، كما نشاهده عيانا؛ و قد انتقض قولك انه: لا يجوز فى حكمة الحكيم و رحمة الرّحيم أن يجعل النّاس بعضهم أئمّة لبعض، و انه يجب أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم و مضارّهم فى عاجلهم و آجلهم، و أن لا يحوج بعضهم إلى بعض؛ و زعمت أنّ ذلك أحوط لهم، و أولى بحكمته. فانّ هذا غير موجود فى جبلّة النّاس. و نرى الحكيم الرّحيم قد فعل بعباده خلاف ما تدّعيه أنّه أحوط لهم و أنّه أولى بحكمته.

إلّا ما نجد فى طبائعهم من تساويهم فى أشياء طبعوا عليها، كما طبع عليها سائر أصناف الحيوان من البهائم و السّباع و الطّير و دوابّ الماء و جميع الأجناس، من طلب الغذاء و التّناسل، و ألهمت معرفة مالها من المنافع و المضارّ فى ذلك؛ فكلّ جنس من الحيوان لا تفاضل فيها و لا درجات بينها، بل استوت فى ذلك، و هى مطبوعة عليه، فلا درجات بينها و لا مراتب، لأنّها ليست بمأمورة و لا منهيّة و لا مستعبدة و لا مكلّفة و لا مثابة و لا معاقبة؛ و من أجل ذلك لا درجات بينها.

Ama insanoğlu, hür iradesiyle yaptığı davranışların mükâfat veya cezasını görebilmesi için emir ve yasakları uygulayan üstün bir otoritenin; hoca-talebe, imam ve onun bağlıları şeklinde bir hiyerarşinin bulunması sosyal hayatın özelliklerindendir. İnsanları hayvan seviyesine indirmektense böyle olması, Allah'ın hikmet ve merhametine daha çok yaraşır.

Bu meselede sen ancak şu üç görüşten biriyle kendini savunabilirsin: 1. Allah, kulları için daha yararlı ve daha güvenli olanı, hikmet ve merhametine yaraşanı gücü yettiği halde yapmamış, nice felâketleri kullarına revâ görmüş, onları birbirine muhtaç etmiştir, diyebilirsin. Halbuki, bu konuda senin tezini destekleyen bir şey dünyada yoktur. Senin anlayışına göre Allah kullarının zararına ve helakine sebep olan şeyleri en yaygın bir şekilde uygulamıştır. Dolayısıyla O, hikmet ve rahmeti gerektirmeyen işler yapmıştır. Oysa biz Allah'ın insanları birbirine muhtaç kılarak [iradesini] gerçekleştirdiğini görmekteyiz. 2. Veya bütün bu güzel şeyleri yapmak istemiş, fakat gücü yetmemiştir, diyebilirsin. O zaman Allah'ın âciz ve güçsüz olması gerekir. 3. Ya da bizim tezimizi benimseyerek bütün olup bitenlerin Allah'ın hikmetine uygun olduğunu kabul edersin.

Bizim görüşümüzü benimsemekle sen, önceki yanlış inancından ve bütün bu çelişkili düşüncelerden kurtulmuş olursun. Zaten keskin zekânla, derin düşüncenle eskiçağ filozoflarının ulaşamadıkları mertebeye ulaştığını iddia ettiğin an, sen kendinle çelişkiye düşmüştün. Çünkü sen onların metotlarını kullandın, eserleri üzerinde araştırmalar yaptın ve bu düzeye onların sayesinde geldin. Buna rağmen, insanların birbirlerine muhtaç olmamaları için zekâca eşit oldukları tezini savunuyorsun.

Öte yandan filozoflar arasında bir seviye farkı bulunduğunu ve bazılarının ulaşamadığı mertebeye diğer bazılarının ulaşabileceğini, böylece aralarında üstad-çömez ilişkisinin mümkün olduğunu söylemekle, yine çelişkiye düşüyorsun! Nitekim bütün filozoflar der ki, Eflâtun Aristoteles'in hocası, o da onun talebesidir. Ama sana göre bunlar mertebe bakımından senden aşağı, düşünce ve sistemleri yanlıştır. Onlara düşen, seni üstad bilip görüşünü paylaşmalarıdır. Bu iddianla sen, derece ve hiyerarşiyi, yani insanlar arasında hoca-talebe, imam ve onun bağlıları şeklindeki ilişkileri, zekâ ve anlayış farklılığını kabullenmiş olmuyor musun? Sonuçta savunduğun ilk görüşe ters düşmüyor musun? Hayatıma yemin ederim ki bu son görüşün daha tutarlı ve gerçeğe daha uygundur.

و خصّ البشر بأن يكون فيهم عالم و متعلّم، و إمام و مأموم، و فاضل ومفضول، ليقوم الأمر والنّهى، و تظهر الطّاعة و المعصية، ويثبت الاستعباد، و يقع الثّواب و العقاب على حسب ما يكون من أعمالهم باختيار لا باجبار؛ و هذا أوجب فى حكمة الحكيم و رحمة الرّحيم من أن يكون سبيل البشر سبيل البهائم و سائر الحيوان

٥ و ليس يخلو الأمر من إحدى ثلاث خلال: إمّا أن تقول: إنّ الحكيم ترك ما ادّعيت أنّه أولى به فى حكمته و رحمته و أنّه أعمّ نفعا لبرّيته و أحوط لهم، فلم يفعله بهم و هو يقدر عليه، فانّ الذى تدّعيه من هذا الباب هو معدوم فى العالم، و إنّه فعل بهم ما هو أعمّ ضررا و أقرب إلى هلاكهم على زعمك؛ فيكون قد فعل مالا توجبه الحكمة و الرّحمة؛ فانّا نراه قد فعل بهم هكذا من إحواج بعضهم إلى بعض.

١٠ أو تقول: أراد ذلك و أوجبه، فلم يقدر عليه؛ فتلزمه العجز.

أو تقول: إنّ الأولى بحكمته و رحمته ما قد فعله بهم، على نحو ما ادّعيناه.

فترجع عن أصلك و تدع اعتقادك السّقيم و دعواك الشّنعة التى قد نقضتها على نفسك حين زعمت أنّك أدركت بفطنتك و دقة نظرك مالم يدركه كثير من الفلاسفة القدماء؛ و هم كانوا لك أئمّة، و فى أصولهم نظرت و كتبهم درست و بها استدركت ١٥ ما تدّعيه. فمرّة تزعم أنّه لا يجب أن يكون النّاس أئمّة بعضهم لبعض، و أنّه يجب أن يتساووا، فلا يحوج بعضهم إلى بعض.

ثمّ تنتقض على نفسك كما قد أجزت أن تتفاوت مراتب الفلاسفة حتّى يدرك بعضهم ما لا يدركه البعض، و أن يكون بعضهم أئمّة لبعض؛ كما اتّفقت عليه الفلاسفة أنّ أفلاطن كان إماما لأرسطاطاليس و أنّ أرسطاطاليس كان تلميذا له، و ٢٠ كما ادّعيت أنّهم قد نقصوا عن مرتبتك حين أدركت ما تدّعى أنّهم لم يدركوه من الصواب الذى زعمت أنّهم أخطأوا فيه، و أنّه واجب عليهم الرّجوع إلى قولك و الاقتداء بك. أو ليس قد أثبت بهذه الدّعوى المراتب و الدّرجات و أثبتّ أن يكون فى الناس عالم و متعلّم و إمام و مأموم، و أن بعضهم تعجز فطنته عن فطنة غيره و إن اجتهد؟! أو ليس قد انكسر عليك قولك الأوّل؟! و لعمرى إنّ هذا هو أشبه ٢٥ بالصواب و أثبت.

Mademki insanlar arasında hoca-talebe, imam ve onun bağlıları şeklinde bir derece ve mertebe farkı vardır, öyleyse Allah'ın hikmet ve merhameti gereği olarak kulları arasından bazılarını seçip peygamber olarak göndermesi, insanın bilme gücünü aşan konuları vahiy yoluyla peygamberlerlere öğretmesi ve bu kanalla insanların din ve dünya işlerini yoluna koymalarını sağlaması pekâlâ mümkündür. Peygamberlerin din ve dünya işlerinde insanları irşad etmeleri gibi toplumu yönetmeleri de mümkündür. Nitekim şaşılacak derecede güzel olan böyle bir yönetime zengin, fakir, âlim, câhil, akıllı ve ahmak her kesimin rahatlıkla uyum sağladığını görmekteyiz. Ayrıca onların getirdikleri şeriata dayalı bu tarz bir siyasetle dünya işlerinin düzene girdiğini müşâhede etmekteyiz. Bu sayede anlayışı kıt olanların akıllarını karıştıran ve ne kadar çaba harcasalar da anlayamadıkları o felsefî ilimlerin inceliklerine nüfûz etmek için kafa yormalarına da ihtiyaç kalmamıştır.

İmdi, sana göre şu iki durumdan hangisi Allah'ın hikmet ve rahmetine daha uygundur ve sen bunlardan hangisini benimsiyorsun? Bu faziletlerin ya sana özgü olduğunu iddia etmek durumundasın; o zaman savunduğun ilk teze ters düşerek, dünyada imam ve onun bağlıları, âlim ve talebeleri bulunduğunu söyleyenlerin tezini doğrulamış olursun. Veya dünyada imam ve onun bağlıları, âlim ve talebelerinin bulunması Allah'ın hikmetiyle bağdaşmaz diyerek, ilk görüşünde ısrar edersin. Şimdi bu iki görüşten istediğini seç. Eğer bu son görüşü seçersen tezini çürütür ve kendinle çelişkiye düşersin. Diğerini seçersen hakîm olan Allah'ın hikmeti gereği bu faziletleri başkasına değil, sadece sana vermiş olduğunu, insanları sana muhtaç kıldığını ve senden öğrenmeleri gerektiğini kabul etmiş olursun.

O halde sen şânı yüce Allah'ın dünya ve din işlerini yönetmeleri için insanlara peygamber göndermesini, onları önder yapmasını, herkesi onlara muhtaç kılmasını niçin inkâr ediyorsun? Nitekim uygulamanın da böyle olduğunu görmekteyiz. Sen iki kişiyi yönetmekten âcizken, bol bol nimet vererek kendi seçtiği ve insanlara önder yaptığı peygamberlerin şeriat ve kanunlarla dünyayı yönetmeleri niçin mümkün olmasın?

و إذا ثبت هذا، و جاز أن يكون فى الناس عالم و متعلّم، و إمام و مأموم، و أن تكون فيهم مراتب و درجات، جاز أن يختصّ الله بحكمته و رحمته قوما، و يصطفيهم من خلقه، و يجعلهم رسلا إليهم، و يؤيّدهم و يفضّلهم بالنّبّوة، و يعلّمهم بوحى منه ما ليس فى وسع البشر أن يعلموه؛ ليعلّموا النّاس، و يرشدوهم إلى ما فيه صلاح أمورهم دينا و دنيا، و يسوسوا الخلائق بمثل ما نرى من هذه السّياسة العجيبة التى يرتاض عليها الخاصّ و العامّ و العالم و الجاهل و الكيّس و البليد، و يستقيم أمر العالم بهذه السّياسة التى نشاهدها بالشرائع التى شرعوها، و استغنى بها البليد الغليظ الطّبع عن النّظر فى دقائق علوم الفلسفة التى يتحيّرون فيها و تبهر عقولهم و يعجزون عن ضبطها و إن اجتهدوا.

فأىّ الأمرين أولى بحكمته و رحمته، و أوجب عليك أن تأخذ به : أن يختصّك بهذه الفضيلة التى ادّعيتها لنفسك و نقضت بها دعواك الأولى، فتثبت دعوى من يقول بأنّ فى العالم إماما و مأموما و عالما و متعلما أو دعواك الأولى أنّه لا يجوز فى حكمته أن يكون فى العالم إمام و مأموم و عالم و متعلم؟ فاختر أيّهما شئت! فإن اخترت هذه الدعوى بطلت دعواك و انكسرت عليك، و أنت نقضت على نفسك. و ان اخترت الأخرى، و أجزت فى حكمة الحكيم أن يختّصك بهذه الفضيلة دون غيرك، و أن يحوج النّاس إليك و إلى التّعلم منك.

فلم أنكرت أن يختار عزّ و جلّ رسلا و يختصّهم بالنّبّوة و يجعلهم أئمّة للنّاس، و يحوج النّاس إليهم و إلى التعلّم منهم، ليكونوا ساسة للنّاس فى أولاهم و قادة لهم فى أمر دينهم؛ كما نرى أنّه قد فعله؟ و لم جاز أن يفيض عليك نعمته، فيجعلك إماما للنّاس و أنت لا تقدر على سياسة رجلين، و لم يجز أن يفيضها على أنبيائه الذين اصطفاهم و جعلهم أئمّة للنّاس، حتّى ساسوا العالم بأبنية شرائعهم و أحكامهم؟!!

Ebû Hâtim er-Râzî- İşte bu mesele üzerindeki tartışma böyle oldu. Her ne kadar kelimeler fazla, eksik veya ifadeler farklıysa da anlamı ve özeti bu anlattıklarımdan ibarettir. O, bir başka oturumda, kendinden önceki filozoflardan hiçbirinin kendisinin bilgi düzeyine ulaşamadıklarını savunmuştu. Ben onun iddialarına ilişkin başka şeyleri de anlatmıştım.

[342] **II. Oturum: Beş Ezelî İlke Üzerine**

Ebû Hâtim er-Râzî- Benimseyip inandığın şu beş ezelî ilkeyi anlatır mısın? Yaratıcı, nefis, heyûlâ (madde), mekân (*halâ*) ve zamandan (*dehr*) oluşan bu beş ilke ilgili ilgili olarak ilkçağ filozoflarının görüşleri senin görüşünle uyuşuyor mu uyuşmuyor mu?

Ebû Bekir er-Râzî- Hayır, ilkçağ filozofları bu konuda farklı görüşlere sahiptir. Ben bu konu üzerinde çok araştırma yaptım, onların benimsedikleri metot üzerinde çok düşündüm ve neticede şaşmaz gerçeği bulup ortaya koydum.

Ebû Hâtim er-Râzî- Bu kadar zeki filozoflar nasıl olmuş da o "şaşmaz gerçek"i bulamamış ve neticede görüş ayrılıklarına düşmüşler? Bir yandan, onların bütün güçlerini felsefî düşünceye harcayarak en üstün bilgi seviyesine yükseldiklerini ve bu konularda önder-bilgin olduklarını iddia ediyorsun; diğer yandan da kitaplarını okuduğun ve metotlarını kullandığın kimselerin ulaşamadıkları hakikate, çok düşünüp kafa yorarak ulaştığını iddia ediyorsun! Oysa kitaplarından ve metotlarından yararlandığına göre onlar senin önderin sayılır. Peki nasıl oluyor da felsefe alanında çömez olan, üstaddan daha üstün ve mükemmel olabiliyor?!

Ebû Bekir er-Râzî- Birazdan meseleyi anlatınca bana hak vereceksin ve bu konuda neyin doğru, neyin yanlış olduğunu anlayacaksın. Bilmelisin ki, sonra gelen bir filozof, olanca gücünü felsefî düşünceye verip sürekli çalışır, karmaşık ve ince olduğu için ihtilâfa konu olan bir problem üzerinde araştırma yaparsa, öncekilerin bilgi düzeyine ulaşır; hatta zekâsı, düşüncesi ve yaptığı uzunca araştırmalar sayesinde daha başka bilgiler de elde edebilir. Çünkü öncekilerin bilgisine sahip olan, bu birikimle daha başka yararlı bilgiler elde edecek ve onları geliştirecektir. Zira düşünme, araştırma ve sürekli çalışma daha fazla ürünü gerekli kılar.

فهذا ما جرى فى هذه المسألة، و إن كان الكلام يزيد و ينقص و الألفاظ تختلف؛ كان جملته و معانيه ما قد ذكرته. و قد كان ادّعى فى غير هذا المجلس ما احتججت به، أنه أدرك من العلوم ما لم يدركه من تقدّمه من الفلاسفة، الى غير ذلك مما قد ذكرته من دعاويه.

[٣٤٢] الفصل الثانى فى ذكر القدماء الخمسة و القول فى التقليد و النظر

قلت له: أخبرنى عن الأصل الذى تعتقده من القول بقدم الخمسة: البارى و النّفس و الهيولى و المكان و الزمان؛ أهو شى ء وافقك عليه القدماء من الفلاسفة، أم خالفوك فيه؟

قال: بل للقدماء فى هذا أقوال مختلفة، و لكنّى استدركت هذا بكثرة البحث و النظر فى أصولهم، فاستخرجت ما هو الحقّ الّذى لا مدفع له و لا محيص عنه.

قلت: فكيف عجزت فطن هؤلاء الحكماء و اختلفت أقاويلهم، و كانوا بزعمك مجتهدين قد صرفوا هممهم إلى النّظر فى الفلسفة حتى أدركوا العلوم اللّطيفة و صاروا فيها علماء و قدوة؛ و أنت تزعم أنك أدركت ما لم يدركوا بكثرة نظرك فى رسومهم و كتبهم؛ و هم لك أئمّة، و أنت لهم تبع، لأنك درست رسومهم و نظرت فى أصولهم و تعلمت من كتبهم؟ فكيف يجوز أن يكون التابع أعلى من المتبوع، و الماموم أتّم فى الحكمة من الامام؟!

قال: أنا أورد عليك فى هذا ما تعلم أنّ الأمر كما ذكرته، و تعرف الصّواب من الخطأ فى هذا الباب: إعلم أنّ كلّ متأخّر من الفلاسفة إذا صرف همّته إلى النّظر فى الفلسفة و واظب على ذلك و اجتهد فيه و بحث عن الذى اختلفوا فيه لدّقته و صعوبته، علم علم من تقدّمه منهم و حفظه و استدرك بفطنته و كثرة بحثه و نظره أشياء أخر؛ لأنه مهر بعلم من تقدّمه و فطن لفوائد أخر و استفضلها؛ اذ كان البحث و النّظر و الاجتهاد يوجب الزيادة و الفضل.

Ebû Hâtim er-Râzî- Senin yaptığın gibi bir sonra gelen bir öncekinin fikrine karşı çıkarsa bu ne yarar sağlar! Aksine bu anlayış son derece sakıncalıdır ve düşüncede anarşi demektir. Bize göre sizin uzun araştırma ve derin düşünme dediğiniz şey, fikir farklılığı ve çelişik düşünceden başka bir şey değildir. "Bir sonra gelen bir öncekini geçer" önyargısıyla hareket edersen, senden sonra gelecek birinin de zekâsı, bilgisi ve çalışmasıyla seni geçmeyeceğini; temellendirdiğin "beş ezelî ilke"yi çürütmeyeceğini nasıl garanti edersin! Bu demektir ki dünyada hiçbir zaman gerçek bulunamayacak ve daima fikir anarşisi sürüp gidecektir. Sen öncekilerin sistemini yanlış ve tutarsız bulduğuna göre, sonrakiler de senin sisteminin tutarsız olduğunu söyleyecek ve böylece yanlışlıklar ve tutarsızlıklar zinciri devam edip gidecektir. Buna göre dünyada hâkim olan bozgunculuktur, asla hak yoktur ve bâtıl ise düzenli bir şekilde işlemektedir. Senin görüşüne karşı çıkanlar da bâtıl ve sapkın bir hayat sürmektedirler. Çünkü görüş ayrılığı bâtıldır, hata ve sapkınlıktır. Bu anlayış senin de bâtıl ve sapkın bir yol izlemeni gerekli kılar. Halbuki senin sözüne göre senden sonra gelen biri senin elde edemediğin faydalı bir fikir ortaya koyabilir.

Ebû Bekir er-Râzî- Farklı görüşlere yanlış ve tutarsız denemez. Çünkü önceki ve sonraki düşünürün her ikisi de müctehittir. Kendisini düşünme ve araştırmaya adayıp içtihat yapan kimse doğru yoldadır. İnsan ruhu ancak felsefî düşünce sayesinde bu dünyanın kirinden, pasından arınır ve öbür dünyada kurtuluşa erer. Şayet bir kimse -az da olsa- felsefe ile ilgilenir ve bazı şeyleri idrâk gücüne ulaşırsa, ruhu arınır ve kurtuluşa erer. Araştırmaya ilgi göstermeyerek ömürlerini tüketen halk kitleleri birazcık olsun düşünebilselerdi, ruhen arınıp kurtulurlardı.

Ebû Hâtim er-Râzî- Bâtıldan kurtulup gerçeğe kavuşmanın felsefî düşünceyle olacağını savunuyorsun, değil mi?

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

قلت: فان كان الذى استدركه المتأخّر خلافا على من تقدّمه كما خالفت أنت من تقدّمك، فانّ الخلاف ليس بفائدة؛ بل، الخلاف شرّ و زيادة فى العمى و تقوية للباطل و نقض و فساد. و نحن نجدكم لم تزدادوا بكثرة البحث و النظر بآرائكم الّا اختلافا و تناقضا. فاذا شرطت على نفسك أنّ المتأخّر يدرك ما لم يدركه المتقدّم كما زعمت أنك ادركته و أوردت الخلاف على من تقدمك، لا تأمن أن يجيى ء بعدك من يجتهد فوق ما اجتهدت، فيعلم ما قد علمت و يستفضل، و يدرك بفطنته و اجتهاده و نظره ما لم تدركه أنت؛ فينقض ما حكمت به و يخالفك فى أصلك، كما نقضت على من تقدمك و خالفته فى أصله، حين ادّعيت قدم الخمسة و زعمت أنّ من تقدّمك قد أخطأ حين خالفك؛ و كما قد خالف بعضكم بعضا. و على هذه الشرّيطة فانّ الفساد قائم فى العالم و الحقّ معدوم أبدا و الباطل منتظم، و الذين خالفوك قد مضوا على الباطل و الضّلال؛ لأنّ الخلاف باطل و الخطأ ضلال. و يلزمك أيضا على هذه الشريطة أن تمضى على الباطل و الضّلال، اذ كان الذى يجيىء بعدك يأتى بفائدة و يصيب ما لم تصبه، على قياس قولك.

قال: ليس هذا باطلا و لا ضلالا، لأنّ كلّ واحد منهما مجتهد.فاذا اجتهد و شغل نفسه بالنظر و البحث فقد أخذ فى طريق الحقّ؛ لأنّ الأنفس لا تصفو من كدورة هذا العالم، و لا تتخلص الى ذلك العالم الّا بالنظر فى الفلسفة. فاذا نظر فيها ناظر و أدرك منها شيئا و لو أقلّ قليل، صفت نفسه من هذه الكدورة و تخلصت. و لو أنّ العامّة الذين قد أهلكوا أنفسهم و غفلوا عن البحث نظروا فيها أدنى نظر، لكان فى ذلك خلاصهم من هذه الكدورة، و إن أدركوا القليل من ذلك.

قلت: ألست أوجبت أنّ النّظر فى الفلسفة هو الوصول إلى الحقّ و الخروج عن الباطل؟

قال: نعم!

Ebû Hâtim er-Râzî- Sana göre insanlar, düşmanlık ve anlaşmazlıklar yüzünden helâk olup gitmişlerdir. Öyleyse felsefe ile uğraşmak bu yıkımı artırmaktan başka bir şeye yaramayacaktır. Çünkü sen, filozofların farklı görüşlere sahip olduğunu söylüyor ve kendi sisteminin önceki filozoflarınkine uymadığını iddia ediyorsun. Senden sonra gelecek olan bir filozof hem sana, hem de başkalarına karşı çıkabileceğine göre, felsefe günden güne felaket hazırlıyor, bâtılı ve sapıklığı artırıyor demektir.

Ebû Bekir er-Râzî- Ben görüş ayrılığını bâtıl ve sapıklık olarak görmüyorum. Çünkü düşünen ve o doğrultuda çalışıp didinen biri, amacına ulaşamasa da doğru yoldadır. Düşünme ve araştırmadan başka bir yolla ruh arınamaz. Bu konuda söyleyeceklerim bu kadardır.

Ebû Hâtim er-Râzî- Mademki gerçeği kabul etmiyor ve tezini ısrarla, inatla savunuyorsun; bari şu soruma cevap ver: Peygamberlerin getirdiği semâvî kitaplara inanan bir kimse, aynı zamanda felsefeyle de uğraşsa, bu dünyanın kirinden arınabilir mi?

Ebû Bekir er-Râzî- Bu çeşit hurafelere inanan, cehâlet ve taklitte ısrar eden biri, felsefî düşünceyle nasıl ilgilenebilir!

Ebû Hâtim er-Râzî- Bir kimse felsefî düşüncede derinleşmese bile, birazcık olsun o alanda kafa yorarsa ruhen arınır dememiş miydin?

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

Ebû Hâtim er-Râzî- Felsefede derinleşmeyen veya onunla birazcık ilgilenmeyen kimse kendinden öncekileri takip etmek durumundadır. Bu da körükörüne taklitten başka bir anlama gelmez. Şu halde bundan daha koyu cehâlet, bunun ötesinde bir taklit ve bundan daha büyük hurâfe ne olabilir!.. Bu nasıl bir ruh arınması ki Allah'ı, peygamberleri ve semâvî kitapları inkârdan başka bir şey sağlamıyor! Gerçekte böylelerine câhil, mukallit ve bütün insanlara ters düşen birine hurâfeci demek daha doğru olmaz mı?

Ebû Bekir er-Râzî- Söz bu noktaya varınca artık susmak gerekir.

قلت: قد زعمت أنّ النّاس هلكوا بالتّعادى و الاختلاف؛ فعلى زعمك، لا يزداد من ينظر فى الفلسفة الّا هلاكا؛ لأنك قد أقررت، أنّ للفلاسفة أقاويل مختلفة، و أنّ الذى تعتقده خلاف ما كان عليه من تقدّمك، و ألزمت نفسك هذه الشّريطة: أنّ الذى يجيى ء بعدك يجوز أن يخالفك و يخالف غيرك. فعلى هذه ٥ الشرّيطة، يقوى سبب الهلاك فى كل يوم و يزداد الباطل و الضلال.

قال: أنا لا أعدّ هذا باطلا و لا ضلالا؛ لأنّ من نظر و اجتهد هو المحقّ، و انّ لم يبلغ الغاية على ما قد و صفته لك، و لأنّ الانفس لا تصفو الّا بالنظر و البحث؛ هذا هو جملة القول فقط.

قلت: امّا اذا أصررت على هذه الدّعوى و رددت الحقّ و عاندت، فأخبرنى ما ١٠ تقول فيمن نظر فى الفلسفة و هو معتقد لشرائع الأنبياء؛ هل تصفو نفسه و هل ترجو له الخلاص من كدورة هذا العالم؟

قال: كيف يكون ناظرا فى الفلسفة و هو معتقد لهذه الخرافات، مقيم على الاختلافات، مصرّ على الجهل و التقليد؟!

قلت: أو ليس ادّعيت أنّ من نظر فى الفلسفة، و ان لم يتبحرّ فيها، و نظر فى ١٥ أقلّ قليل منها، صفت نفسه؟!

قال: نعم!

قلت: فانّ هذا الذى لم يتبحرّ و نظر فى القليل، قد اقتدى بمن تقدّمه و قلّده، و لم يحصل الّا على الاقتداء بالخلاف و على التّقليد؛ فأىّ خرافات أكثر من هذه، و أىّ تقليد فوق هذا، و اى جهل أعظم منه، و أىّ تصفية لنفس هذا؟! و على ماذا ٢٠ حصل الّا على رفض الشرائع و الكفر بالله و أنبيائه و رسله، و الدخول فى الالحاد، و القول بالتّعطيل؟! أو ليس هذا أولى بأن يسمّى جاهلا مقلّدا معتقدا للخرافات و الاختلاف من جميع الناس؟.

قال: اذا انتهى الكلام الى هذا يجب أن يسكت!!

[343] III. Oturum: Zaman, Mekân ve Hareket Üzerine

Ebû Hâtim er-Râzî- "Beş ezelî ilke"nin dışında hiç bir ezelî varlık kabul etmiyorsun değil mi?

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

Ebû Hâtim er-Râzî- Biz zamanın varlığını, gökküresinin (*felek*) hareketiyle, gün ve gecelerin gelip geçmesiyle, yıl ve ayların sona ermesiyle anlarız. Bu saydıklarım zamanla birlikte ezelî midir, yoksa sonradan mı yaratılmışlardır?

Ebû Bekir er-Râzî- Bunlar ezelî olamaz, çünkü bunların varlığı gökkürelerinin hareketiyle anlaşılır, Ay ve Güneş'in doğup batmasıyla hesaplanır. Gökküreleri ve varlığı gökkürelerinin varlığına bağlı olan herşey yaratılmıştır. Bu anlattığım, Aristoteles'in zaman anlayışıdır. Bazı filozoflar buna karşı çıkarak farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ama zaman hakkında benim görüşüm şudur: Zaman, mutlak ve izâfî olmak üzere iki çeşittir. Mutlak zaman *müddet* ve *dehr* adını alır ki bunun başlangıcı yoktur, hareket ve sürekliliği ifade eder. İzâfî zamana gelince bu, gökkürelerinin hareketine bağlı olarak tasarlanıp ayarlanan zaman birimlerinden ibarettir. Eğer *dehr*in hareket ve süreklilik demek olduğunu anladınsa mutlak zamanı anlamış sayılırsın. İşte "ebed" ve "sermed" denen şey budur. Şayet gökkürelerinin hareketini kavradınsa izâfî zamanı da anlamış olmalısın.

Ebû Hâtim er-Râzî- Mutlak zamanın ne olduğunu daha iyi anlayabilmek için bir örnek verir misin? Zira gökkürelerinin hareketini, gün ve gecelerin gelip geçmesini ve saatlerin bitip tükenmesini bir an için unutacak olsak, zaman diye bir kavramdan söz edemeyiz. Şu halde mutlak zaman dediğin ve süreklilik anlamına gelen *dehr* nasıl bir şeydir?

Ebû Bekir er-Râzî- Görmüyor musun, zaman tık tık tık diyerek nasıl geçiyor ve şu kâinâtın ömrü nasıl bitip tükeniyor? Zaman sona erse de bu tık tıkların sonu gelmez. İşte düşünecek olursan, mutlak zaman demek olan *dehr*in sürekliliği de böyle bir şeydir.

[٣٤٣] الفصل الثالث قوله إن الخمسة قديمة لا قديم غيرها القول فى الزمان و المكان

قلت: أخبرنى، الست تزعم أنّ الخمسة قديمة لا قديم غيرها؟

قال: نعم!

٥ قلت: فانّا نعرف الزّمان بحركات الفلك و بمرّ الأيّام و الليالى، و عدد السنين و الأشهر، و انقضاء الأوقات؛ فهذه قديمة مع الزّمان أم محدثة؟

قال: لا يجوز أن تكون هذه قديمة، لأنّ هذه كلّها مقدرة على حركات الفلك، و معدودة بطلوع الشمس و غروبها؛ و الفلك و ما فيه محدث؛ و هذا قول أرسطاطاليس فى الزّمان، و قد يخالفه غيره؛ و قالوا فيه أقاويل مختلفة، و أنا ١٠ أقول: ان الزمان زمان مطلق، و زمان محصور. فالمطلق هو المدة و الدهر، و هو القديم، و هو متحرك غير لابث. و المحصور هو الذى بحركات الفلك و جرى الشمس و الكواكب. و اذا ميّزت هذا و توهّمت حركة الدهر، فقد توهمت الزّمان المطلق؛ و هذا هو الأبد السّرمد. و ان توهّمت حركة الفلك، فقد توهمت الزمان المحصور.

١٥ قلت: فأوجدنى للزمان المطلق حقيقة نتوهمها. فانّا اذا رفعنا حركات الفلك و مرّا لأيام و الليالى و انقضاء الساعات عن الوهم، ارتفع الزمان عن الوهم، فلا نعرف له حقيقة، فأوجدنى حركة الدهر الذى ذكرت أنّه الزمان المطلق.

قال: ألا ترى كيف ينقضى أمر هذا العالم بمر الزّمان: (طفّ طفّ، طفّ)؟ هو شى ء لا ينقضى و لا يفنى، و هكذا حركة الدّهر اذا توهّمت الزّمان المطلق.

Ebû Hâtim er-Râzî- Kâinâtın ömrünün bitip tükenmesi zamanın çalışmasına ve zamanın çalışması da gökkürelerinin hareketine bağlı birer olaydır. Kâinât da gökküreleri de sonradan yaratılmışlardır; bunu sen de kabul ediyorsun. Zaman kâinâtla (*madde*) ilgili olarak ortaya çıkan bir kavram olduğuna göre, o da kâinât gibi yaratılmış demektir. Kâinâtın ömrü sınırlı ise zaman da sonlu ve sınırlı olacaktır. Biz zamanı gökcisimlerinin hareketiyle, yılların ve ayların gelip geçmesiyle ortaya çıkan bir gerçeklik olarak görüyoruz. Bunlar olmazsa zamandan da söz edilemez.

Bu durum karşısında ya bunların da zamanla beraber ezelî olduğunu iddia edeceksin -ki o takdirde ezelî varlıkların sayısı artacaktır-; ya da gökküreleri ve kâinât gibi zamanın da yaratılmışlığını kabulleneceksin veya üçüncü bir şık olarak bize anlaşılır bir şekilde zamanın ne olduğunu açıklayacaksın. Mesela varlığı tasarlayıp algıladığım için şu anda zamanın varlığını da düşünüp tasarlayabiliyorum. Şu senin tık tık tık dediğin şey, sayılabilir türden kelimelerdir. Kelimeler ise söze dönüşmedikçe ve sayılamadıkça zihinde bir yer işgal etmezler. Oysa gerek söz ve gerekse sayı olsun, bunlar ezelî değil sonradandır. Şu halde mutlak zaman dediğin *dehr*in ezelîliğini ispat etmek için, akıllı birinin söylemekten utanacağı şu tık tık sözünden başka şimdiye kadar yeni bir görüş ortaya koymuş değilsin. Bu konuda anlaşılır bir gerçeği ortaya koy da görelim!..

Ebû Bekir er-Râzî- Bu konuda söylenecek söz bitmez. Senin savunduğun bu görüşün Aristoteles'e ait olduğunu ve buna karşı çıkanların bulunduğunu daha önce söylemiştim. Eflâtun'un görüşü de bizim zaman hakkındaki tezimizle hemen hemen bağdaşmaktadır. Her ne olursa olsun, bana göre benim savunduğum tez bu konudaki tezlerin en doğrusudur.

Ebû Hâtim er-Râzî- Meseleye bir başkasının teziyle bağdaşma veya çelişme açısından bakacak olursan kendinle çelişkiye düşersin; çünkü sen başından beri ihtilâfa ve bir başkasının görüşünü taklide karşı çıkmıştın. Oysa şimdi Aristoteles'i bırakıp Eflâtun'un görüşünü benimsiyorsun. Ne diyelim, var hayrını gör!.. Tıpkı zaman gibi mekân hakkındaki düşüncelerin de tutarsız ve çelişiktir.

قلت: انّما ينقضى أمر العالم بمر الزّمان الذى هو بحركات الفلك و العالم محدث و الفلك محدث، و انت مقرّ بذلك؛ و الزّمان من أسباب العالم و هو محدث معه؛ و مرّ الزّمان و انقضاؤه مع انقضاء أمر العالم، كما أنّ حدوثه مع حدوثه؛ و لا نعرف للزمان حقيقة الّا ما ذكرنا من حركات الفلك و الشّمس و عدد ٥ السّنين و الأشهر و الأيّام و السّاعات؛ فاذا رفعت هذه عن الوهم ارتفع الزّمان، فلا زمان كما ذكرنا.

فإمّا أن تجعل هذه أيضا قديمة مع الزّمان حتى يكثر عدد الاشياء القديمة، و يكون الفلك و ما يدبّره داخلا فى هذه الجملة؛ فيكون من ذلك الرجوع الى القول بقدم العالم. أو تقرّ بأنّ الزمان محدث كما هذه محدثة. أو توجدنى للزمان انيّة ١٠ غير هذه، يكون واقعا تحت الوهم، كما انّه الآن واقع تحت الوهم، بوقوع هذه تحت الوهم. و هذه الالفاظ التى أوردتها قولك: طفّ طفّ طفّ، هو ايضا شى ء يقع عليه العدد، و لا يقع تحت الوهم الّا من جهة النطق و العدد؛ و النطق و العدد محدّثان. و اذا كان كذلك فلم تورد بعد شيئا حين أوردت هذه الألفاظ التى يستحى العاقل من مثلها. فهات ما تكون له حقيقة و يقع تحت الوهم!!

١٥ قال: هذا لا ينقضى القول فيه. و قد عرّفتك أنّ ارسطاطاليس كان يعتقد ما تقوله أنت، و قد خولف فيه. و قول أفلاطن لا يكاد يخالف ما نعتقده فى الزمان؛ و هذا عندى أصوب الأقوال.

قلت: فاذا رجعت إلى التقليد و الى الاختلاف الذى أنكرته، و اقتديت بافلاطن فى هذا الباب و قلّدته، و تركت قول أرسطاطاليس و خالفته، فقد سلمناه لك. و ٢٠ يلزمك أيضا فى المكان مثل ما قد لزمك فى الزمان.

Ebû Bekir er-Râzî- Nasıl?

Ebû Hâtim er-Râzî- Anlatır mısın, mekân mı yönleri, yoksa yönler mi mekânı kuşatıyor?

Ebû Bekir er-Râzî- Elbette ki mekânı kuşatan yöndür.

5 **Ebû Hâtim er-Râzî-** O halde niçin yönleri beş ezelî ilkeden saymıyorsun? Mekânın ezelîliği, onu çepeçevre kuşatan yön ve çevrenin de ezelî olmasını gerektirmez mi?

Ebû Bekir er-Râzî- Yön mekândır, mekân da yön; ikisi arasında hiçbir fark yoktur.

10 **Ebû Hâtim er-Râzî-** Nasıl ikisini aynı şey sayabiliyorsun?! Aralarında hiç fark olmaz olur mu! Biraz önce "yön mekânı kuşatır ama mekân yönü kuşatamaz" derken, aralarında bir fark gözetiyordun. Fakat çelişkiye düşüp köşeye sıkışınca "ikisi de aynı şeydir" diyorsun. Oysa doğrusu ikisinin ayrı ayrı şeyler olduğudur. Bu durum karşısında ya mekânla beraber altı yönü de ezelî saya-15 caksın -ki o takdirde ezelî varlıkların sayısı on bire yükselir- ya da mekânın ezelî ve sonsuz olduğu fikrinden vazgeçeceksin.

Ebû Bekir er-Râzî- Filozofların yönle ilgili görüşleri farklıdır. Bazıları yönün altı olduğu fikrine karşı çıkmışlar ve bu konuda çok farklı düşünceler ortaya koymuşlardır.

20 **Ebû Hâtim er-Râzî-** Tartışmayı başka alana çekmek istediğini görünce dedim ki: Filozoflar kaç yön bulunduğu konusunda ister ihtilâf, isterse ittifâk etsinler, yön tektir veya çoktur desinler, bu bizi ne ilgilendirir! Çok veya tek dedikleri yön, mekânla beraber mi değil mi? Öyle ya, mekân ezelî ve kadîm ise, yön de ezelî olacaktır; yaratılmışsa o da yaratılmış demektir. Çünkü yö-25 nün bulunmadığı yerde mekândan söz edilmez.

قال: كيف؟

قلت: أخبرنى عن المكان، أهو محيط بالأقطار، أم الأقطار محيطة به؟

قال: بل الأقطار محيطة بالمكان.

قلت: كيف لا تعدّ الأقطار مع الخمسة التى زعمت أنّها قديمة؟ لأنّه ان كان
٥ المكان قديما، فقد أوجبت أنّ الأقطار قديمة معه!

قال: الأقطار هى المكان، و المكان هو الأقطار، و هما شى ء واحد لا فرق بينهما.

قلت: كيف لا يكون الفرق بينهما؟ و كيف يكونان شيئا واحدا و قد أعطيتنى أنّ الأقطار تحيط بالمكان و المكان لا يحيط بالأقطار؟! أو ليس قد فرّقت بهذا
١٠ القول بين المكان و الأقطار؟ و لعمرى إنّ الصّواب أن تفرّق بينهما، و لكن قد اضطرك الأمر الى أنّ تباهت و تقول: انهما شيئ واحد، حين انتقض عليك قولك بقدم المكان دون الأقطار. فامّا أن تجعل الاقطار السّتّة قديمة مع المكان حتى يصير عدد الاشياء القديمة أحد عشر، أو ترجع عن القول بقدم المكان.

قال: قد اختلف قول الفلاسفة فى الاقطار، فأنكر بعضهم أن تكون ستّة، و
١٥ قالوا فى هذا أقوالا كثيرة.

فلما رأيته قد فزع الى هذا القول يريد أن يخرج الى كلام آخر، قلت: لا نبالى اختلفوا فى عددها ام اتّفقوا، زادوا ام نقصوا، قالوا انّ اعدادها كثيرة او قالوا هو قطرّ واحد، فانّ تلك الكثيرة او هذا الواحد، هو مع المكان. فان كان المكان قديما، فان القطر قديم؛ و ان كان محدثا، فالمكان محدث و لا بدّ للمكان من
٢٠ الاقطار؛ لانه ان لم تكن اقطار، فلا مكان.

Ebû Bekir er-Râzî- Bana göre zaman gibi mekân da mutlak ve izâfî olmak üzere iki çeşittir. Bir örnek vermek gerekirse, mutlak mekân, içine birtakım cisimlerin konulduğu kap gibidir. Bir an için bu cisimlerin boşaltıldığını farzedelim, yine de zihnimizde bir kap imajı kalacaktır. Şarap küpünü boşaltınca zihnimizden şarap imajı silinir ama küp imajı asla silinmez. Nitekim felek kavramını zihnimizden atacak olsak bile, feleğin varlığıyla bağıntılı olan diğer kavramlar yine de kavram olarak varlıklarını sürdüreceklerdir. İzâfî mekâna gelince bu, yer tutan nesnenin varlığıyla vardır, yer tutan nesne bulunmayınca mekândan da söz edilemez. Mesela bir cismin sahip olduğu ilintileri (*araz*) düşünelim. İlintiler olmazsa cisim de olmayacaktır. Nitekim zihnimizden çizgi imajı silinirse bununla bağıntılı olan yüzey imajı da silinecektir.

Ebû Hâtim er-Râzî- Çizgi ile yüzey arasındaki ilişki, mekân ve mekânda yer tutan nesne arasındaki ilişkiye benzemez. Bu, olsa olsa daha önce verdiğin felek örneğiyle bağıntılı olabilir. Ama durum yine de senin dediğinin tersinedir. Verdiğin küp ve şarap örneği de çizgi ve yüzey örneği gibidir. Yani ikisi de cisimdir. Şu halde bunların mekân ve mekânda yer tutan nesne arasındaki ilişkiye benzer yönleri yoktur.

Ebû Bekir er-Râzî- Öyleyse sen bana yönün mâhiyetini elle tutulur ve gözle görülür bir şekilde anlat!

Ebû Hâtim er-Râzî- Söyler misin, biz mekânda mıyız, değil miyiz?

Ebû Bekir er-Râzî- Mekândayız.

Ebû Hâtim er-Râzî- Herkesin anlayacağı bir biçimde şu bulunduğumuz mekânı bana gösterir misin?

Ebû Bekir er-Râzî- İşte şu bulunduğumuz yer mekândır, bunun mekân olmadığını kimse iddia edemez.

Ebû Hâtim er-Râzî- "İşte şu" derken eğer yeri gösteriyorsan, orası bir toprak parçasıdır ve çeşitli yönlere sahiptir. Havayı gösteriyorsan, orası da bir bölgedir ve yönleri bulunmaktadır. Gökyüzünü gösteriyorsan, derim ki orası gökyüzüdür ve çeşitli yönleri vardır.

قال: فانّى أقول فى المكان أيضا: انّه مكان مطلق و مكان مضاف. فالمكان المطلق، مثاله مثال الوعاء الذى يجمع أجساما، و ان رفعت الاجسام عن الوهم، لم يرتفع الوعاء؛ كما لو انا رفعنا الفلك عن الوهم، لم يرتفع الشى ء الذى هو فيه عن الوهم؛ بل، هو باق فى الوهم، كالدّن الذى يفرغ من الشراب، فارتفع الشّراب عن الوهم و لم يرتفع الدّن بتّة و المكان المضاف إنّما هو مضاف الى المتمكّن. ٥ فاذا لم يكن المتمكّن، لم يكن مكان. و هذا مثل العرض الذى اذا رفعته عن الوهم ارتفع الجسم؛ كما أنك اذا رفعت الخطّ عن الوهم، ارتفع السّطح عن الوهم.

قلت: فان السطح من الخطّ و ليس مثاله مثال المكان من المتمكّن؛ و إنّما المثال، كقولك الاوّل فى الفلك و لكنّ الامر خلاف ما ذكرت انّك إذا رفعت الفلك عن الوهم، لم يرتفع المكان عن الوهم؛ بل يرتفع المكان عن الوهم ١٠ بارتفاع الفلك عن الوهم، و الذى قلت فى باب الدّنّ و الشّراب، هو أيضا مثل الخطّ و السّطح؛ لأنّ كليهما جسمان، و ليس مثل المكان و المتمكّن.

قال: فأوحدنى للاقطار إنّية يشار اليها.

قلت: أجبنى! هل نحن فى المكان؟

قال: نعم! ١٥

قلت: فأشر إلى المكان الذى نحن فيه ولا يدفعه أحد.

قال: هذا الذى نحن فيه، لا يدفعه أحد.

قلت: قولك ان أشرت إلى الأرض، قلنا هذه أرض و لها أقطار؛ و ان أشرت الى الهواء، قلنا هذا هواء و له أقطار؛ و ان إشرت الى السّماء قلنا هذه سماء، و لها أقطار. ٢٠

Ebû Bekir er-Râzî- O senin dediklerinin hepsi mekânda yer tutan varlıklardır. Mekân işaretle gösterilecek maddî bir yapıya sahip değildir, o sadece akılla bilinir.

Ebû Hâtim er-Râzî- O halde mekânı kuşatan yön de öyledir, maddî bir yapısı bulunmadığı için onu da işaretle gösteremeyiz, varlığını sadece akılla kavrarız. Zihinde yön kavramı bulunmazsa mekân kavramı da bulunamaz. Bu mesele zaman hakkındaki tartışmaya benzedi.

Ebû Bekir er-Râzî- Gerçekten de öyle oldu. Benim mekân hakkındaki düşüncem tıpkı Eflâtun'unki gibidir. Senin savunduğun ise Aristoteles'in görüşüdür. Ben zaman ve mekân hakkında bir kitap yazdım. Bu konuda daha doyurucu bilgi edinmek istiyorsan o kitaba başvur.

Ebû Hâtim er-Râzî- Benim ne o kitaptaki fikirlerden, ne de Eflâtun'la Aristoteles'in bu konudaki görüşlerinden haberim var. Bırak kitap tavsiye etmeyi de kendi tezini ispatla!..

Ebû Bekir er-Râzî- Ben söyleyeceğimi söyledim.

Ebû Hâtim er-Râzî- Bu konuşmadan sonra sustu ve ben kendisine dedim ki: Bu konu burada bitti; ama sen hem şu "beş ezelî ilke"den başka ezelî varlık kabul etmiyor, hem de âlemin yaratılmış olduğunu söylüyorsun, değil mi?

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

Ebû Hâtim er-Râzî- Acaba bu beş ilkeden hangisi âlemi yaratmıştır?

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

Ebû Hâtim er-Râzî- Susma konuş! Bu mesele üzerinde konuşmak susmaktan daha iyidir. Âlemin yaratılış sebebiyle ilgili olarak dehrîlerle aramızda çok tartışmalar olmuştu.

Ebû Bekir er-Râzî- İnsanların bu konuda ortaya koyduğu görüşler doyurucu değildir. Dehrîlere [materyalistler] karşı, benim savunduğum tezden daha tutarlı bir delil mevcut değildir. Onlara karşı olan herkes için benim bu konudaki fikirlerimi paylaşmaktan öte, daha geçerli bir delil yoktur.

قال: هذه كلّها متمكّنة فى المكان، و المكان ليس له جرم يشار إليه، انّما يعرف بالوهم.

قلت: و كذلك الأقطار التى تحيط بالمكان، ليس لها جرم يشار إليه، إنّما تدرك بالوهم؛ فان ارتفعت الأقطار عن الوهم ارتفع المكان. فاذا لا مكان و لا أقطار،

٥ و سبيلهما فى الوقوع تحت الوهم سبيل واحد. و هذه المسألة مثل ما جرى فى باب الزّمان.

قال: أجل لعمرى، و الذى أقوله أيضا فى باب المكان هو قول أفلاطن؛ و الذى تشبّث به أنت، هو قول أرسطاطاليس؛ و أنا، قد وضعت فى المكان و الزّمان كتابا؛ فان أردت الشفاء فى هذا الباب، فانظر فى ذلك الكتاب.

١٠ قلت: لست أدرى ما فى ذلك الكتاب، و لا ما قاله أفلاطن و أرسطا طاليس فهات على ما تدّعيه برهانك و لا تحلنى على كتاب.

قال: هو ما قد قلت لك.- ثم سكت.

قلت: قد انقضى هذا. ألست تزعم أنّه لا قديم الّا هذه الخمسة، و أنّ العالم محدث؟

١٥ قال: نعم!

قلت: و أىّ هذه الخمسة أحدث العالم؟

قال نعم!

قلت: تكلّم فى هذا الباب؛ فانّه أنفع، فقد كثرت المطالبة من الدّهريّة لما بالعلّة فى حدث العالم.

٢٠ قال: للنّاس فيه أقاويل غير مقنعة، و ليست عليهم حجة أوكد ممّا استدركته، و لا تثبت لأحد حجة فى ذلك دون الرّجوع إلى ما أعتقده.

Ebû Hâtim er-Râzî- O doyurucu dediğin delil nedir?

Ebû Bekir er-Râzî- Bana göre "beş ilke" ezelî ve kadîmdir, âlem ise yaratılmıştır. Âlemin yaratılışındaki sebep ise şudur:

Bu âlemle ilişki kurmak için nefiste büyük bir arzu ve istek uyanmış ve şehvet duygusu da bu yönde nefsi tahrik etmişti. Fakat bu ilişki sonuncunda başına geleceklerden nefsin haberi yoktu. Âlemi meydana getirmek üzere heyûlâyı (şekilsiz madde) harekete geçirmeye çalıştı. Fakat bunu başaramayınca kâinâtta bir düzensizlik ve bir kaos ortaya çıktı. Şânı yüce Yaratıcı nefsin bu zavallı haline acıdı ve âlemi meydana getirmek üzere ona yardım etti. Böylece kâinât kaostan kurtulup kozmosa kavuşmuş oldu. Allah nefse acıdı, çünkü biliyordu ki, yaptığı bu işin acısını tadınca nefis tekrar kendi âlemine dönecek, sıkıntı ve huzursuzluğu dinecek, şehvet duygusundan kurtulup huzura kavuşacaktır. İşte nefis Allah'ın yardımıyla âlemi böyle meydana getirmiştir. Eğer Allah yardım etmemiş olsaydı nefis bunu başaramazdı. Nefiste de bu arzu ve istek olmasaydı âlem meydana gelmezdi.

Dehrîlere (materyalistler) karşı bundan daha güçlü delil ve ispat mevcut değildir. Şayet kâinâtın oluşumunu bu şekilde açıklamazsak, onlara karşı gösterebileceğimiz başka bir delil yoktur. Çünkü âlemin meydana geliş sebebini açıklayıcı başka bir delil bulamıyoruz.

Ebû Hâtim er-Râzî- Dehrîlere karşı âlemin yaratılmışlığını ispatlayan birçok delil vardır. Fakat kendi düşüncenin etkisinde kaldığın için onları görememişsin. Eğer dehrîlere karşı senin anlattığından başka bir delil yoksa, âlemin yaratılmışlığını savunanların delilleri -Allah korusun- çok zayıf kalır. Çünkü ortaya attığın tez birçok bakımdan tutarsız ve çelişiktir.

Ebû Bekir er-Râzî- Neresi çelişikmiş?

Ebû Hâtim er-Râzî- Yukarıda anlattığın gibi, nefis bu âlemle ilişki kurmak istemiş ama tek başına kâinâtı meydana getirememiş. Yaratıcı (Allah) onun bu haline acımış ve yardım etmiş!

قلت: و ما تلك الحجّة المقنعة؟

قال: أنا أقول: انّ الخمسة قديمة، و إنّ العالم محدث. و العلّة فى إحداث العالم، أنّ النّفس اشتهت أن تتجبّل فى هذا العالم، و حرّكتها الشّهوة لذلك، و لم تعلم ما يلحقها من الوبال اذا تجبّلت فيه و اضطربت فى إحداث العالم، و حركت ٥ الهيولى حركات مضطربة مشوّشة على غير نظام و عجزت عما أرادت. فرحمها البارى جلّ و تعالى، و أعانها على إحداث هذا العالم، و حملها على النّظام و الاعتدال رحمة منه لها، و علما أنّها إذا ذاقت وَ بال ما اكتسبته، عادت الى عالمها و سكن اضطرابها و زالت شهوتها و استراحت. فأحدثت هذا العالم بمعاونة البارى لها. لولا ذلك لما قدرت على إحداثه، و لو لا هذه العلّة لما احدث العالم.

١٠ و ليست لنا حجّة على الدّهرية أوكد من هذه. و إن لم يكن هكذا، فلا حجّة لنا عليهم بتّة بتّة؛ لأنّا لا نجد لاحداث العالم علّة تثبت بحجّة و لا برهان.

قلت: أمّا الحجج على الدهريّة فى إحداث العالم فكثيرة، و لكنّها خفيت عليك؛ لأنّ هواك فيما تدّعيه قد غلب. و إن لم يكن على الدّهريّة حجّة فى إحداث العالم إلّا ما ذكرت، فقد ضعف من قال بحدث العالم- و نعوذ بالله من ١٥ ذلك- لانّ الذى تدّعيه، ينكسر عليك من وجوه كثيرة.

قال: و من أين ينكسر علىّ؟

قلت: أخبرنى! ألست تزعم أنّ النّفس اشتهت أن تتجبّل فى هذا العالم، فاضطربت فى إحداثه على ما حكيت من القول، فأعانها البارى رحمة منه لها؟

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

Ebû Hâtim er-Râzî- Bu işe kalkıştığı zaman nefsin başına gelecek sıkıntıları acaba Yaratıcı biliyor muydu?

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

Ebû Hâtim er-Râzî- Heyûlâ ile ilişki kurup bu kâinâtı vücuda getirmek hususunda nefse yardım etmekle, onu bunca vebal ve sıkıntıya atacak yerde, ondan yardımını esirgeseydi daha büyük bir iyilik yapmış olmaz mıydı?

Ebû Bekir er-Râzî- Onun bu isteğine engel olamadı.

Ebû Hâtim er-Râzî- Yani Allah'a âcizlik mi isnad ediyorsun?

Ebû Bekir er-Râzî- Âcizlik isnad etmiyorum.

Ebû Hâtim er-Râzî- Ona engel olamadı, demiyor musun? "Olamadı" kelimesi âcizlik ifade etmez mi?

Ebû Bekir er-Râzî- "Olamadı" derken, âciz olduğu için engel olamadı demek istemedim. Düşüncemi daha iyi anlaman için şöyle bir misal vereyim: Bu tıpkı küçük bir çocuğu olan adamın durumuna benzer. Babasının sevip üzerine titrediği ve tehlikelere karşı kol kanat gerdiği bu çocuk, bir gün bir bahçe görür. Bu hasbahçede çiçeklerin yanısıra birçok diken ve zehirli böcekler de bulunmaktadır. Fakat çocuk bu tehlikelerden habersizdir, o sadece hasbahçedeki çiçekleri görüyor ve oraya girmek için âdeta can atıyor. Ama babası bahçedeki tehlikeleri bildiği için oğlunun girmesine engel oluyor. Çocuk ise diken ve zehirli böceklerle karşılaştığı zaman başına gelecek felâketlerden habersiz, illâ da gireceğim diye ağlayıp duruyor. Böylece o, oğlunu engellemeye gücü yettiği halde onun bu haline acıyor. Zira baba, oğlunun ayağına diken batmadıkça veya akrep sokmadıkça onun bu isteğinden vazgeçmeyeceğini biliyor. İşte bu yüzden onu serbest bırakıyor, o da bahçeye giriyor.

قال: نعم!

قلت: فهل علم البارى أن يلحقها فى ذلك الوبال إن تجبّلت فيه؟

قال: نعم!

قلت: أليس لو لم يعاونها على إحداث هذا العالم و منعها من التّجبّل فيه، كان أولى بالرّحمة لها من أن أعانها و أوقعها فى هذا الوبال العظيم على زعمك؟

قال: لم يقدر على منعها من ذلك.

قلت: قد ألزمت البارى العجز!

قال: لم ألزمه العجز.

قلت: ألست تزعم أنّه لم يقدر على منعها؟ فقولك: «لم يقدر» أليس هو عجز؟

قال: لم أعن، أنّه لم يقدر لانّه عجز عن منعها؛ و لكنّى أضرب لك مثلا تعرف منه صواب ما أوردته: إنّما المثل فى هذا كمثل رجل له ولد صغير يحبّه و يرحمه و يشفق عليه و يمنع منه الآفات. فتطلّع ولده هذا فى بستان، فرأى ما فيه من الزّهر و الغضارة. و فى البستان شوك كثير و هو امّ تلسع، و الصّبىّ لا يعرف ما فيه من الآفات، إنّما يرى الزّهر و الغضارة، فتحرّكه الشّهوة و تنازعه نفسه إلى الدّخول إلى هذا البستان، و والده يمنعه لعلمه بما فى البستان من الآفات، و هو يبكى و ينزع إلى ذلك جهلا منه بما يلحقه من الوبال من جهة الشّوك و الهوام. فيرحمه والده و هو يقدر على منعه من الدّخول؛ و لكن يعلم أنّه لا ينتهى حتّى يدخله، فتشوكه شوكة أو تلسعه عقرب؛ فعند ذلك ينتهى، و تزول شهوته، و تستريح نفسه؛ فيخلّيه حتّى يدخله.

Giriyor ama akrep de sokuyor!.. Bahçedeki her şeyi görüp tanıdığı için nefsi doyum noktasına varıyor ve çocuk bir daha o bahçeye girmemek üzere oradan çıkıyor ve huzura kavuşuyor. İşte şânı yüce Yaratıcı ile nefis arasındaki ilişki buna benzer. Dolayısıyla benim "engel olamadı" deyişim bu anlama gelir. Yoksa Allah'a âcizlik isnad ediyor değilim.

Ebû Hâtim er-Râzî- Bu görüşün de öncekiler gibi birkaç yönden tutarsız ve çelişiktir.

Ebû Bekir er-Râzî- Nasıl?

Ebû Hâtim er-Râzî- Şânı yüce Allah'ın kudreti tamdır, demiyor musun?

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

Ebû Hâtim er-Râzî- Allah her şeye kâdir olduğuna göre, nefis kâinâtı meydana getirmeye kalkıştığı zaman, başına gelebilecek sıkıntıları neden ona önceden hatırlatmadı? Zira bu kadar uzun süre ona zahmet ve meşakkat çektirmektense, böyle yapması Allah'ın hikmet ve rahmetine daha uygundur. "Nefis, âlemle ilişkiye geçmezden önce Allah ona, ilerde başına gelecek sıkıntıları hatırlatamazdı" diyorsan, bu iddia şânı yüce Allah'ı tamamen âciz saymak ve yaratanla yaratılanın güç ve kudretini eşit tutmak olur. Çünkü bir yaratık olan insan da, çocuk bahçeye girdikten sonra, başına gelebilecek sıkıntıları ona hatırlatabilir. "Yapabilirdi ama yapmadı" dersen, o takdirde -hâşâ- Allah'ın hikmet ve merhametinde eksiklik olması gerekir. Ayrıca bu konuda daha başka çelişkiler de var. Nitekim "nefis bu kâinâtla ilişki kurarsa başına ne gibi felaketler geleceğini bilmiyordu" diyor, bunu izah için çocuk ve bahçe misalini veriyorsun, değil mi?

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

Ebû Hâtim er-Râzî- Demek oluyor ki bahçe çocukla beraber mevcut ki, çocuk onu görüyor ve yapısından gelen şehvet duygusu onu bahçeye girme yönünde tahrik ediyor. Buna göre acaba âlem nefisle beraber var mıydı ki, şehvetin etkisiyle nefis bu âlemle ilişki kurdu?

فاذا دخله، لسعته عقرب، فرجع ثمّ لم تنازعه نفسه بعد ذلك إلى العود إليه، و استراح. فهكذا مثال النّفس مع البارى جلّ و تعالى، و هذا معنى قولى: «لم يقدر على منعها»، و لم ألزمه العجز.

قلت: و هذا أيضا منكسر من جهات.

٥ قال: كيف؟

قلت: أليس تقول إنّ البارى جلّ و عزّ تامّ القدرة؟

قال: نعم!

قلت: فكيف لم يعرّف النّفس ما ينالها من الوبال إذا تجبّلت فى هذا العالم قبل أن تتجبّل فيه، و هو قادر تامّ القدرة؟ فانّ ذلك أتمّ فى الحكمة و أبلغ فى الرحمة ١٠ من أن ألقاها فى هذا الوبال الطّويل هذا الدّهر المديد. فان زعمت أنّه لم يقدر أن يعرّفها إلّا بعد تجبّلها فى هذا العالم، فقد عجزّته؛ لأنّ المخلوق أيضا لا يقدر أن يعرّف الصّبىّ إلّا بعد دخوله البستان؛ فاذا قد استوى الخالق و المخلوق فى القدرة؛ و هذا هو العجز التامّ، جلّ الله و تعالى عن ذلك. و إن زعمت أنّه قدر و لم يفعل، فقد أدخلت النّقص فى رحمته و حكمته، عزّ الله عن ذلك. و ينكسر ١٥ أيضا من جهات أخر: ألست تزعم أنّ النّفس كانت جاهلة بما يلحقها من الوبال إذا تجبّلت فى هذا العالم، و ضربت المثل بالصّبى و البستان؟

قال: نعم!

قلت: فقد وجدنا البستان مع وجود الصّبىّ، و الصّبىّ ينظر إليه و تحرّكه الشّهوة الغريزّية للدّخول إليه، فهل كان العالم موجودا مع النّفس حتى تطلّعت فيه ٢٠ و حرّكتها الشهوة للتّجبّل فيه؟

Eğer "âlem nefisle beraber vardı" dersen daha önce savunduğun âlemin yaratılmışlığı fikrinden vazgeçmiş olursun. Çünkü sana göre nefis ezelî ve kadîmdir. Eğer âlem yok idiyse, kendi geleceğinden dahi haberi olmayan nefis, ileride böyle bir âlemin meydana geleceğini nereden bilmiş ve ona ilgi duymuş olabilir? Kendi âkıbetini bilmeyen, henüz meçhul olan bir âlemi nasıl bilebilir? Şayet "âlem nefisle beraber ezelî değil, o yaratılmıştır ve nefis sonradan onun varlığından haberdar olmuştur" dersen, kendinle çelişkiye düşersin; çünkü sana göre âlemin varoluş sebebi nefsin ona ilgi duyması ve bu işte Allah'ın nefse yardım etmesidir.

Bir başka husus da şu: Söyler misin, bu âlemle ilişki kurmak için nefisteki şehvet duygusunu harekete geçiren bu hareket hangi türdendir: Dinamik mi (*garîzî*), mekanik mi (*kasrî*)? Eğer "dinamiktir" diyecek olsan o takdirde hareket ve şehvetin de nefisle birlikte ezelî ve kadîm olması gerekir. Bu durum karşısında ezelî varlıkların sayısı yediye çıkar.

Ayrıca, nefisteki şehveti tahrik ettiğine göre âlemin de kadîm olması gerekir; çünkü sebep sebepliden ayrılmaz ve tabiat, işlevini yerine getirmekten geri durmaz. Şayet bu hareketin "mekanik" olduğunu iddia edersen, o zaman onu hareket ettiren bir dış gücün mevcut olması gerekir. Bu da şânı yüce Allah'tan başkası olamaz. Bu gücün heyûlâ veya mekân ya da zaman gibi faktörlerden biri olduğunu iddia etmen de imkânsızdır.

Ebû Bekir er-Râzî- Bana göre bu hareket ne dinamik, ne de mekaniktir.

Ebû Hâtim er-Râzî- Bütün filozoflar hareketin, dinamik ve mekanik olmak üzere iki çeşit olduğunda görüş birliğine varmışlar ve üçüncü bir hareket türünü benimsememişlerdi.

Ebû Bekir er-Râzî- Doğru söylüyorsun, ama bu önceliklerin fikridir. Ben bu konuda hiç kimsenin söylemediği yeni ve çok ince bir fikir ortaya koydum. Bana göre hareket dinamik (*tabîî*, *garîzî*), mekanik (*kasrî*), ve ânî (*feltî*) olmak üzere üç çeşittir.

فان زعمت أنّ العالم كان موجودا مع النّفس، فقد رجعت عن القول بحدث العالم؛ لأنك زعمت أنّه موجود مع النّفس؛ و النّفس عندك أزليّة قديمة. و ان زعمت أنّ العالم كان معدوما، فمن أين عرفت النّفس أنّ عالما يكون بهذه الصّفة حتى اشتهت أن تتجبّل فيه؛ و النّفس جاهلة بما نالها من الوبال فى ذلك؛ فهى بأن تجهل عالما ليس بموجود أولى. و إن زعمت أنّها علمت أنّ عالما يكون على هذا المثال قبل أن كان، فقد قضيت على النّفس بالعلم. فكيف يجوز أن تعلم أنّ عالما يكون بهذه الصّفة، و لم تعلم ما يلحقها من الوبال لمّا تجبّلت فيه؟ و إن زعمت أنّ العالم ليس بقديم مع النّفس، و أنّه أحدث بعد ذلك، ثم تطلّعت النفس فيه، فقد نقضت قولك: انّ علّة إحداث العالم، أنّ النّفس اضطربت و حركتها الشّهوة للتّجبّل فى هذا العالم، فأعانها البارى حتى أحدثته.

و فى وجه آخر: أخبرنى عن هذه الحركة التى بعثت شهوة النّفس على التّجبّل فى هذا العالم: أهى غريزيّة، أم قسريّة؟ فان ادّعيت أنّها غريزيّة، فقد لزمك أن تقول: إنّ هذه الحركة و الشّهوة قديمتان مع النفس. و إذا كان كذلك، فيجب أن يكون سبعة أشياء قديمة؛ لأنّ الحركة و الشّهوة قديمتان، و يلزمك أيضا، أن يكون العالم قديما معها؛ لأنّه إذا كانت علّة تجبّلها فى العالم، الحركة و الشهوة، و هما قديمتان فالعالم إذا قديم مع علّته؛ لأنّ الطّبع لا يفتر عن عمله، و المعلول مضاف إلى علته. و إن زعمت أنّ الحركة التى بعثت الشّهوة، محدثة غير طبيعية، فلابدّ أن تكون قسرّية، و لا بدّ من قاسر قسرها؛ و لا يجوز أن يكون شىء قسرها إلّا البارى جلّ و تعالى؛ الّا أن تجعل القاسر لها الهيولى أو المكان أو الزمان؛ و هذا خلف غير ممكن.

قال: فانّى أقول إنّ هذه الحركة ليست طبيعيّة و لا هى قسرّية.

قلت: فإنّ الفلاسفة اتّفقوا على أنّ الحركة حركتان: طبيعيّة و قسرّية؛ و لا ثالثة لهما.

قال: صدقت، هذا قول القدماء. و لكنّنى قد استدركت فى هذا شيئا لطيفا، و استخرجت منه ما لم يسبقنى إليه أحد غيرى. و أنا أقول: إنّ الحركات ثلاثة: طبيعيّة، و قسريّة، و فلتيّة.

Ebû Hâtim er-Râzî- Bu üçüncüsünü hiç duymadık; anlatır mısın, nasıl bir şeydir?

Ebû Bekir er-Râzî- Tasarlayıp anlayabileceğin şekilde bunu sana bir misalle anlatayım.

Ebû Hâtim er-Râzî- Aramızdaki bu tartışma devlet büyüklerinden birinin evinde geçiyordu. Devletin önde gelen bu büyüğü ile şehrin kadısı oturmuş bir mesele üzerinde tartışıyorlardı; öyle ki biz onları görebiliyorduk. Meşhur tabip Ebû Bekir Hüseyin et-Temmâr da bu toplantıya bizimle beraber katılmıştı. Kendi buluşu olan ânî hareketi ispat etmek için bu mülhid (Ebû Bekir er-Râzî) şöyle bir örnek verdi:

Ebû Bekir er-Râzî- Emirle beraber oturan şu kadıyı görüyor musun?

Ebû Hâtim er-Râzî- Evet.

Ebû Bekir er-Râzî- Diyelim ki kadı, gaz yapan bir yemek yedi. Gaz ne kadar çok sıkıştırsa da emîrin huzurunda rezil olmamak için kadı kendisine hâkim olmaya çalışır. Sonra önüne geçemeyecek derecede sıkıştırınca aniden bırakır!.. İşte gazın bu hareketi ne dinamik, ne de mekaniktir; o sadece ânî bir harekettir.

Ebû Hâtim er-Râzî- Kadının çıkardığı gaza, yediği yemek sebep olmuştur, değil mi?

Ebû Bekir er-Râzî- Evet.

Ebû Hâtim er-Râzî- Yenilen yemek gazın meydana gelmesine sebep olduğu gibi, nefisteki şehvet duygusunu tahrik eden bu "ânî hareket"in de önceden bir sebebi olmalı. Eğer bu hareketin bir ön sebebi varsa bu sebep ya nefisle birlikte ezelî ve kadîmdir ya da onu sonradan meydana getiren bir etken vardır. Şayet nefisle birlikte ezelî ise, bu sebep dinamik olmalı. Böyle olunca nefsin, sürekli olarak onun etkisiyle hareket etmesi gerekir; çünkü tabiat, işlevini yapmaktan geri durmaz. Bu takdirde onu da beş ezelî ilkeden sayman gerekecek. Yok eğer bu hareket sonradansa, mekanik demektir. Şu halde nefisteki mekanik hareketi meydana getiren kimdir?

قلت: فهذه الثّالثة لم نسمع بها و لا نعرفها، فعرّفناها كيف تكون؟

قال: أنا أضرب لك مثلا يتصّور لك و تعرف وجه الصّواب فيه.

قلت: وجرت هذه المناظرة بينى و بينه فى دار بعض الرؤساء، و كان ذلك الرّئيس قاعدا مع قاضى البلد يتناظران فى أمر بينهما، و هما بحيث نراهما؛ و حضر هذا المجلس معنا المعروف بأبى بكر ختن التّمار المتطبّب. فقال الملحد فى باب المثل الذى أراد أن يثبت به الحركة الفلتيّة التى أبدعها:

هل ترى هذا القاضى قاعدا مع الأمير؟

قلت: نعم!

قال: أرأيت لو أنه تناول طعاما رياحيّا، فتحرّكت الرّياح فى جوفه و اشتدّت، و هو يمسكها و يضبط نفسه، و هو لا يرسلها حذرا من أن يتأذّى الأمير بنتنها، أو حذرا من أن يكون لها وقع، فيفتضح؛ ثمّ تغلبه الرياح فتفلت منه؛ فليست هذه الحركة طبيعيّة و لا قسرية، بل هى فلتيّة.

قلت: ألست تزعم أنّ علّة هذه الرّياح التى انفلتت من القاضى، هى الطّعام الذى تناوله؟

قال: نعم!

قلت: فيجب إذا، أن تكون لهذه الحركة الفلتيّة التى تزعم أنّها حرّكت شهوة النّفس، علّة قد تقدّمت الحركة حتى أحدثتها فى النّفس، كما أنّ الطعام علّة لهذه الرّياح. و إذا كانت هنالك علّة قد تقدّمت، فلا بدّ أن تكون قديمة مع النّفس، أو أحدثها محدث. فان كانت قديمة معها، فهى طبيعيّة. و يجب أن تكون النفس أبدا متحرّكة بهذه الحركة، لأنّ الطّبع لا يفتر عن عمله؛ و يجب أيضا أن تعدّها مع هذه الخمسة التى تزعم أنّها قديمة. و إن كانت هذه الحركة محدثة، فهى قسريّة. فمن ذا الذى أحدثها، و قسر النّفس عليها؟

Ebû Hâtim er-Râzî- Tartışma bu noktaya varınca Hüseyin et-Temmâr, Ebû Bekir er-Râzî'nin yenik düşmesine sevinerek gülmeye başladı. Çünkü âlemin ezelîliği ve yaratılmışlığı konusunda aralarında anlaşmazlık vardı, bu yüzden Hüseyin et-Temmâr münâzaralarda hazır bulunur, Ebû Bekir er-Râzî yenik düştükçe sevincini belirtirdi. Tezini savunmadaki tutarsızlığı karşısında o, hayretle gülünce mülhid (Ebû Bekir er-Râzî) mahcubiyet içinde ona dönerek:

Ebû Bekir er-Râzî- Şu dehrî (materyalist) ne oluyor da alaylı alaylı gülerek edepsizlik ediyor! Gülmeyi bırak, dehr ve âlemin ezelîliği hakkındaki tezin üzerinde konuş da sana haddini bildireyim, dedi.

Hüseyin et-Temmâr- Yenik düşüp rezil olman yetmiyormuş gibi, emîrin huzurunda kabahat yaptırarak kadıyı da rezil ettin. Tezini geçersiz ve tutarsız bir şekilde savundun. Şimdi de rahatlamak için bana saldırıyorsun! Bırak benim görüşüm bana kalsın, sen şimdi karşındaki adama cevap ver. Benimle tartışmak seni utanç verici bu durumdan ve halkı aldatmak üzere geliştirdiğin bâtıl davadan kurtaramaz.

Ebû Hâtim er-Râzî- Bu şekilde karşılıklı hakaret bir saat kadar devam etti. Sonra tartışma bitti.

فلما انتهى الكلام إلى هاهنا، ضحك ختن التّمار شامتا به، و كان يحضر هذه المناظرات، فيظهر الشّماتة به إذا انكسر، لما كان بينهما من الخلاف فى قدم العالم و حدثه. فلما ضحك متعجّبا لما أورده، خجل الملحد من ضحكه، و أقبل عليه و

٥ قال له: و أيّ مقدار للدّهرى حتى يستهزئ و يضحك و يسيى ء أدبه! دع عنك الضحك، و تكلّم على مذهبك من القول بالدّهر و قدم العالم، لأعرّفك مقدارك.

قال له ختن التّمار: الآن بعد أن افتضحت و انكسرت و لم يقنعك حتّى ضرّطت القاضى و فضحته عند الأمير و أوردت هذا السّخف و هذه الحجة ١٠ الباردة، أقبلت تسفّه علىّ و تستريح إلى مخاصمتى؟! دعنى و مذهبى، و أجب الرجل؛ فليس هذا مما يعينك و يخلصك من هذه الفضائح و الدّعاوى الباطلة التى تمخرق بها على النّاس.

و بقيا ساعة فى نحو هذا التّشاتم و انقطع الكلام.

HEKİMLİK AHLÂKI

Rahmân Rahîm olan Allah'ın adıyla

[344] Allah ömrünü uzun, nimetini dâim kılsın. Duydum ki, bir emîr seni davet etmiş, güvendiği için kendisine özel hekim yapmış. Seni kendisine özel hekim yapan ve sana canını emanet eden, senin hakkında iyi şeyler düşünüyor ve sana güveniyor demektir. Emîrin sağlığını korumak, hukukunu gözetmek ve hizmetinde bulunmak için üstlendiğin bu görevde Allah seni başarılı kılsın. O, her şeyi duyan ve kullarına yakın olandır.

[Bir Hekim için En Zor Görev Nedir?]

[345] Bilmen gerekir ki, bir hekim için en zor görev, devlet büyüklerinin hizmetinde bulunmak, zenginleri ve kadınları tedavi etmektir. Çünkü hür düşünceye sahip bir hekim, sanatını icra ettiği, kamunun ve özel kişilerin sağlığını koruduğu süreçe kendisini mutlu sayar ve böylece toplum üzerindeki saygınlığını devam ettirir. Fakat hükümdarların özel hekimi olunca, bir hizmetçi gibi muamele görebilirsin; özellikle bu hükümdar cahil olursa...

[346] Duyduğuma göre, bir zamanlar hükümdarın biri bir hastalığa yakalanır. Hekimi ona perhiz yapmasını tavsiye eder. Fakat o buna yanaşmaz ve "Ben, istediğim besinleri yerken, onların zararlı yönlerini engellemen için seni özel hekim olarak seçtim. Canımın çektiğini yememe engel[1] olan hekimi ben ne yapayım!.." der. Böyleleri, bunun, hekimin gücünü aşan imkânsız bir şey olduğunu bilmezler. Oysa hekimler hükümdarlar gibidir, Onların buyruğu zengin-fakir herkes için geçerlidir. Onlar emrederler, emir almazlar.

[347] Yapacağın ilk şey, kendini oyun ve eğlence hayatından korumak ve kitaplar üzerinde sürekli araştırma yapmak olmalı. Belki hükümdar sana ansızın bilemeyeceğin bir konuyu sorar ve cevap vermekte güçlük çekebilirsin. Bu durum onun yanında senin değerini düşürebilir...

أخلاق الطبيب

بسم الله الرحمن الرحيم

[٣٤٤] بلغني -أمتع بالله بك وبالنعمة فيك- أنّه دعاك الأمير فلان إلى حضرته، واختصّك لخدمته، معتمدًا في ذالك عليك وملقيًا بأسبابه إليك. وقد أحسن الظنّ بك من اختصّك لنفسه واعتمد عليك من جعلك أمين روحه. وفّقك الله تعالى لما ندبك إليه من خدمته ورعاية حقوقه وحفظ صحّته إنّه سميع قريب.

[٣٤٥] اعلم أنّه من أصعب الأشياء للطبيب خدمة الأمراء ومعالجة المترفين والنساء. فإنّ الطبيب الحرّ السيرة إذا اشتغل بصناعته وحفظ الخاصّة والعامة، فإنّه يعيش بخير ويكون عليهم أميرًا. وإذا توسّم بخدمة الملوك ربّما صار بخدمتهم أميرًا، لاسيّما إذا كان الملك عاميًا.

[٣٤٦] كما أنّي سمعت أنّ بعضهم أصابته علّة فأمره الطبيب بالحمية وهو يأباها وقال ما أصنع بالطبيب إذن إذا منعني المشتهى؟ وإنّما اصطنعتك لنفسي لآكل ما أريد وتدفع بعلمك عنّي ما أكره من مضرّته. ولم يكن يعلم أنّه من المحال مثل هذا المقال، وأنّه ليس في قوّة صناعة الطبيب، وأنّ الأطبّاء عاداتهم عادات الأمراء وأمورهم نافذة على الأغنياء والفقراء، لأنّ من عاداتهم أن يأمروا وليس من عاداتهم أن يؤمروا.

[٣٤٧] فأوّل ما يجب عليك صيانة النفس عن الاشتغال باللهو والطرب والمواظبة على تصفّح الكتب، فعساه أن يسألك عن شيئ بغتة ولا تحفظه فتعسّر عليك الإجابة فيضرّك ذالك عنده.

[Hekim Her Şeyi Bilemez]

[348] Hükümdarlar, krallar ve başkanlar arasında cahil olanlar bulunabilir. Devlet büyükleri arasında okuma-yazma bilmeyenler de çıkabilir. Bilgisiz birer cahil oldukları için bunlar zannederler ki, herhangi bir alanda bilgin olan, kendi branşıyla ilgili olarak sorulan her soruya cevap vermelidir. Şayet bir meseleye cevap veremeyecek olursa onu cahil sayarlar. Bunlar bilmezler ki, beceriksiz bir pratisyenin teşhisi doğru, uzmanınki ise yanlış olabilir. Ünlü bir bilgin, bilgi ve anlayışı en zayıf olan öğrencisinin çözdüğü bir meselenin içinden çıkamayabilir!.. Çünkü onu ya okumamış, ya duymamış, ya da hatırlayamamıştır. Zira insanın tam olgunluğa ulaşması zordur.

[349] Bu gibi zayıf bilgili kimseler, herhangi bir ilim ve sanat dalında öğrenim görmüş olanların, unutkanlık veya dalgınlık sonucu yanlışa düşebileceklerine inanmazlar. Oysa hangi alanda olursa olsun, herhangi bir ilim dalıyla İlgilenen birisi, bunun böyle olamayacağını bilir. Ne var ki, okuma-yazma bilmeyen cahiller astronomi ile uğraşan birinin mutlaka gaybı bilebileceğini, ya da her hekimin bütün hastalıkları tedavi edip her hastayı şifaya kavuşturacağını sanırlar; hatta buna kesin olarak inanırlar.

[Tedavi Açısından Hastalık Türleri]

[350] Hastalıklar, tedavi sonucunda kesinlikle iyileşen, iyileşebilen ve iyileşmesi imkânsız olan hastalıklar olarak üçe ayrılır.

a) Çoğu vakalarda, günübirlik sıtma veya güneş çarpması sonucu meydana gelen baş ağrısı gibi hastalıklar, kesinlikle tedavi edilebilen türdendir.

b) Sıtmaya yakalanan sağlam bünyeli bir insanın bu hastalığı habis sıtma cinsinden değilse, bu tür sıtmalar gerektiği gibi ve gerektiği biçimde tedavi edildiği takdirde çabucak geçer. Fakat gerektiği şekilde tedavi edilmezse çoğu kez artar; ama bazı vakalarda sıtmanın seyrinde artış görülmeyebilir de.

c) Tedavisi imkânsız hastalıklara gelince, bunlar kanser, cüzzam ve abraş (vitiligo) gibi hastalıklardır. Buna benzer vakalar karşısında hekim, çoğu kez çaresizdir. Hekim çare bulsa bile tedavi çok uzun sürer veya hiç mümkün olmayabilir, İşte bu vakalar karşısında hekim, her halükârda aciz durumdadır.

[٣٤٨] فإنّ من الأمراء والملوك والرؤساء من يكون عاميًا ومن الأكابر من يصادف أمّيًا فيحسبون بقلّة علمهم وكثرة جهلهم أنّ كلّ من نسب إلى علم فهو خليق بأن يجيب عن كلّ ما يسأل عنه من ذالك العلم. فإن غبي بمسئلة فإنّهم ينسبونه إلى الجهل وليس يدرون أنّه ربّما أصاب الأخرق وأشوى الحاذق. وربّما ٥ أشكل على العالم النحرير المسألة التي يجيب عنها أقلّ تلاميذه علمًا وأحلهم فيها، لأنّه ليس يحفظها أو لم يقرأها أو لم يسمعها لعوز الكلام في الانسان.

[٣٤٩] ويظنّنون بقلّة معرفتهم –بل يعتقدون ذالك– أنّ من قرأ نوعًا من العلم وشرع في فنّ من ذالك أنّه لا يجوز أن يذهب عليه مثل ما وصفنا من نسيان شيئ أو الغفلة عنه أو الغلط فيه. وهذا ممّا ليس ينكره أحد ممّن تدرّب في نوع من ١٠ العلوم أيّ نوع كان منها. فأمّا الأمّيون والعامّيون فإنّهم يتوهّمون –بل يعتقدون– أنّ كلّ من نسب إلى علم النجوم فإنّه لا محالة يعلم الغيب، وأنّ كلّ من نسب إلى الطبّ فإنّه يقدر أن يزيل كلّ مرض ويشفي كلّ سقم.

[٣٥٠] وإنّما العلل الواقعة لها ثلاثة شروط: علّة واجبة البرء وعلّة جائزة البرء وعلّة مستحيلة البرء.

١٥ فأمّا الواجبة البرء فكحمّى يوم في أكثر الأمر وصداع حدث من حرّ شمس.

وأمّا الجائزة البرء فكحمّى عقدية أصابت إنسانًا قوى البدن خصيبه ولم تكن من جنس الحميات الخبيثة. فإنّ مثل هذه الحمّى إذا عولجت كما يجب وكيف يجب بما يجب، فإنّها تزول سريعًا وإن لم تعالج فكثيرًا ما زادت وربّما وقفت فلم تزد.

٢٠ وأمّا المستحيلة البرء فمثل السرطان والجذّام والبرص. فالطبيب في أكثر الأمر ملوم، وعلى أي حال إمّا فيما يمكنه علاجه فلطول وقت المعالجة وإمّا فيما لا يمكنه العلاج فلعجزه عن ذالك.

[Hekim Hastasının Sırdaşı Olmalı]

[351] Yavrucuğum, bir hekimin hastalarıyla arkadaş gibi olması gerektiğini bilmelisin. Hekim, onların haysiyetlerini korumalı ve sırlarını saklamalıdır. Özellikle hastasının sırrına titizlik göstermeli; çünkü bazı insanlar hastalıklarını en yakınlarından bile gizlemek isterler. Babasından, annesinden ve çocuklarından sakladıkları hastalığı, zorunlu olarak hekime anlatırlar.

[352] Hükümdarın hanımlarından, cariyelerinden veya hizmetçilerinden birini tedavi etmek durumunda olan bir hekim, yalnızca hasta olan organı muayene etmeli ve diğer organlara bakmamalı. Hekim Galen, öğrencilerine verdiği öğütte gerçekten çok doğru söylemiştir. Şöyle der: "Hekim, samimiyetle Allah'a bağlanmalı; güzel ve çekici kadınları tedavi ederken sadece hasta olan uzvuna bakmalı, vücudunun diğer bölgelerine göz atmaktan şiddetle kaçınmalıdır." Bu kurala bağlı olan bir tabip gördüm; halkın takdirini kazanmıştı ve tedavi olmak için herkes ona koşuyordu. Kadınlarla yüz-göz olan bir başka tabip gördüm; halk arasında onun hakkında birçok dedikodu dolaşıyor ve tedavi için kimse ona gitmiyordu. Üstelik hem hükümdarları, hem ileri gelenleri ve hem de halkı tedavi etmesi yasaklanmıştı. Tabip olan, uyarım doğrultusunda hareket ederek bu gibi durumlardan sakınmalıdır.

[Hastanın Hekime Karşı Görevi]

[353] Özel hekim edinen biri ister hükümdar, ister aristokrat ve isterse halktan biri olsun; hekimin kalbini okşayıcı sözler söylemeli ve çevresinde bulunan görevli ve hizmetçilerden onu daha üstün tutmalıdır. Çünkü çevresindekiler onun cismine, hekim ise ruhuna (canına) hizmet etmektedir.

[354] Bir gün, özel hekimi olan bir hükümdarın meclisinde bulunuyordum. İçeriye giren hekime çıkışan hükümdar: "Bir muhafız, muayene için seni evine çağırmış, gitmemişsin" dedi. Hekim, "Allah ömürler versin sultanım! Sağlıklı olanlar hekimin ayağına gelir, hekim onların ayağına gitmez. O yalnızca hükümdarın ayağına gider" deyince hükümdar, "Haklısın ama bu durum özel hekimimiz olmadan önceydi" deyiverdi. Buna karşı hekim, hükümdarı ve huzurda bulunanları şaşırtan şu cevabı verdi: "Allah ömürler versin, sultanımızın hizmetinde bulunmanın alçaltıcı ve onur kırıcı değil, tersine yükseltici ve onurlandırıcı bir görev olduğunu sanmıştım!.." Bu cevap üzerine hükümdar hatasını anladı ve özür dileyerek hekimine ikram ve iltifatta bulundu.

[٣٥١] واعلم يا بنيّ، أنّه ينبغي أن يكون الطبيب رفيقًا بالناس حافظًا لغيبهم كتومًا لأسرارهم. لا سيّما أسرار مخدومه، فإنّه ربّما يكون ببعض الناس من المرض ما يكتمه من أخصّ الناس به مثل أبيه وولده -وإنّما يكتم من خواصّهم- ويفشيه إلى الطبيب ضرورة.

٥ [٣٥٢] وإذا عالج من نسائه أو جواريه أو غلمانه أحدًا فيجب أن يحفظ طرفه ولا يجاوز موضع العلّة. فقد قال الحكيم جالينوس في وصيته المتعلّمين - ولعمري لقد صدق فيما قال: على الطبيب أن يكون مخلصًا لله وأن يغضّ طرفه عن النسوة ذوات الحسن والجمال وأن يتجنّب لمس شيئ من أبدانهم، وإذا أراد علاجهنّ فعليه أن يقصد الوضع الذي فيه معنى علاجه، ويترك إجالة عينيه إلى ١٠ سائر بدنها. قال: ورأيت من يتجنّب ما ذكرت فكبر في أعين الناس واجتمعت إليه الخاصّة والعامّة. ورأيت من تعاطى النساء فكثرت أقاويل الناس فيه فتجنّبوه ورفضوه وحرم الدخول على الملوك وعلى الخاصّة والعامّة فليحذر المتطبّب هذه الأمور [كما] حذرته إيّاها.

[٣٥٣] وينبغي لمن يختصّ الطبيب لنفسه من الملوك والأكابر والسوقة أن ١٥ يبالغ في تطييب قلبه بلطيف الكلام وأن يرفعه فوق جميع من في مجلسه من خدمه وغيرهم، فإنهم إلّا خدّام جسم، والطبيب خادم روح.

[٣٥٤] وقد كنت ذات يوم في مجلس بعض الملوك، وكان له متطبّب اختصّته لنفسه. فدخل علينا المتطبّب فغلظ الملك في القول وقال: دعاك فلان الحاجب إلى داره فلم تجبه. فقال المتطبّب: أيّد الله الملك! الأصحاء يحضرون إلى الأطبّاء ٢٠ ولا يستحضرونهم إلّا الملك. فقال الملك: إنّما كان لك ذالك قبل أن تتوسّم بخدمتنا. فأجاب المتطبّب بجواب أعجب الملك والحاضرين: أيّد الله الملك! ظننت أنّ خدمته تزيد في الرفعة وعظم القدر لا [في] الضعة وخمول الذكر ففهمه الملك، واعتذر إليه وأكرمه وخلع عليه.

[355] Hükümdarın çevresinde bulunanların en merhametlisi onun hekimidir. Çünkü gözdeleri ve hizmetinde bulunanların çoğu, tahtına veya malına konmak için onun hastalığına ve ölümüne sevinirler. Ama hekim, onun sağlığını korumak için bütün ciddiyetiyle çalışır. Çünkü onun afiyetinin devamı, hekimini mutlu kılar. Hizmetinde bulunduğu kimsenin hastalanması kadar hekimi üzen hiçbir şey yoktur. Hekim hastasını en kısa sürede ve en basit ilaçlarla tedavi etmek ister. Çünkü hastalığın seyri başlangıç, ilerleme, gerileme ve tamamen iyileşme olmak üzere dört aşama göstermektedir.

[356] Hasta, kendisini tedavi eden hekime iyi davranacak olursa, o da onun sağlığının korunmasında ve hastalığının tedavisinde ciddiyet gösterecektir. Hekim Hipokrat, "Muhtaç olmadan önce doktorunu bul, hazırla" derken ne kadar doğru söylemiştir! Bu konuda söylenen, "Sevdiğini tedavi eden hekimin davranışı gibi ciddi..." atasözü buradan geliyor.

[Hekim Gururlu Olmamalı]

[357] Tedavide en önemli husus, hekimin kendisini hastasına adaması ve onu sevmesidir. Yavrucuğum, öyle hekimler vardır ki, insanlara karşı böbürlenip dururlar. Hele bir de hükümdarın veya bir başkasının özel hekimi iseler... Hekim Galen der ki: "Bazı doktorlar gördüm, bunlar devlet büyüklerini tedavi edip şöhret sahibi olarak servete konunca, halka tepeden bakmaya, onlara karşı kaba ve soğuk davranarak tedavi etmemeye başladılar. İşte böyleleri nasipsiz zavallılardır." Hekim Galen, "Doktor, zenginleri olduğu kadar fakirleri de tedavi etmelidir" diyerek hekimleri uyarmıştır. Bize düşen, o büyük hekimin koyduğu bu prensiplere bağlı kalmaktır. Yine o demiştir ki: "Ağır hastalığa yakalanan birini tedavi ettikleri zaman, kibir ve gurura kapılan bazı hekimler gördüm. Konuşurken diktatörler gibi konuşuyorlardı. Böyle bir duruma düşmektense tedaviden vazgeçselerdi daha iyi olurdu." İşte hekim Galen, bu gibi kötü davranışlardan sakınalım diye bizi uyarmıştır.

[Hekim Allah'a Güvenmeli]

[358] Hekim, tedavi ederken Allah'a güvenmeli ve şifayı ondan beklemeli, kendi gücüne ve becerisine aldanmamalıdır. Bunun tersi bir davranışta bulunur, kendi gücüne ve tıptaki uzmanlığına güvenirse Allah onu şifadan mahrum eder.

[٣٥٥] وأشفق من حول الملك به طبيبه، فإنّ كثيرًا من قرابته وخدّامه يسرون بمرضه وموته طمعًا في وراثة ماله أو ملكه، والطبيب جاد مجدّ في حفظ صحّته مسرور بدوام عافيته. ولا شيئ أنكر لقلب الطبيب من مرض مخدومه، فإنّه يريد أن يدفع عنه علّته في أقصر لمة وأسرع وقت وأهون علاج وإن لم يمكنه ذالك ٥ فإنّ للعلل درجات أربعًا: ابتداء وتزيّدًا وانتهاء وانحطاطًا.

[٣٥٦] وإنّ المخدوم إذا أحسن إلى من يختصّه لنفسه من المتطبّبين، جدّ ذالك الطبيب في حفظ صحّته ومدارات علّته. وقد صدق –لعمري– الحكيم أبقراط حيث قال: صانع الطبيب قبل أن تحتاج إليه. وممّا يضرب به المثل: عمله عمل من طبّ لمن حبّ.

١٠ [٣٥٧] ولا شيئ أجدى على العليل من كون الطبيب مائلًا إليه بقلبه محبًّا له. واعلم يا بنيّ أنّ من الأطبّاء من يتكبّر على الناس لا سيّما إذا اختصّه ملك أو رئيس. وقد قال الحكيم جالينوس: رأيت من الأطبّاء من إذا داخل الملوك، فبسطوه تكبّر على العامّة وحرمهم العلاج وغلظ لهم القول وبسر في وجوههم، فذالك المحروم المنقوص. فدعا الحكيم إلى أضداد هذه الخصال التي ذكرها ١٥ وحثّ عليها. قال: وينبغي للطبيب أن يعالج الفقراء كما يعالج الأغنياء. وهكذا يجب علينا أن نقتفي السنة التي بينها الحكيم. قال: ورأيت من المتطبّبين من إذا عالج مريضًا شديد المرض فبرأ على يديه دخله عند ذالك عجب، وكان كلامه كلام الجبّارين. فإذا كان كذالك فلا كان ولا وفق ولا سدد. وإنّما نهى الحكيم عن هذه الخصال لكي نجتنب.

٢٠ [٣٥٨] ويتوكّل الطبيب في علاجه على الله تعالى ويتوقّع البرء منه. ولا يحسب قوّته وعمله، ويعتمد كلّ أموره عليه. فإذا فعل ضدّ ذالك ونظر نفسه وقوّته في الصناعة وحذقه، حرم الله تعالى من البرء.

[359] Ayrıca, hastanı her gün ziyaret etmeli ve başucunda oturup nabzını ölçmelisin. Sağlığı yerinde olan bir insanın nabzını ölçmemiş olan hekim, hastanınkini ölçemez.

[Hastanın Beslenmesi]

[360] Tıpla ilgili konuları hastanın yanında konuşmaktan sakınmalısın. Ama hastanın kendisi veya refakatçisi soru sorarsa cevap vermelisin. Hasta açısından yemekler ne kadar kötü hazırlanırsa hazırlansın, sofrada: «Şu yemek şu ve şu organlara zararlıdır» gibi hatırlatmalarda bulunmamalısın. Bununla birlikte şöyle bir uyarıda bulunman gerekir: "Bir öğünde, hastanın sofrasında balıkla birlikte süt veya peynirle birlikte yumurta gibi, bir arada yenmesi sakıncalı olan besinler bulunmamalı."

[361] Bir hekim olarak hastanın, her gün ne kadar ve hangi yemeklerden yiyeceğini, o yemekleri sevip sevmediğini bilmen gerekir. Çünkü bir insanın gıda rejimini, uyku ve çalışma programını, hatta cinsel hayatı gibi çok özel durumunu bilen bir hekim, hastasını tedavi ederken çok az hata yapar.

[362] Daha önce yediği besinlerin hastaya iyi geldiğini ve yan etkilerinin görülmediğini biliyorsan, aynı yemeklere devam etmesini söylersin. Hastanın daha çok hangi besinleri sevdiğini tespit edip bu konuda biraz hoşgörü göstermelisin. Çünkü ne kadar kötü olursa olsun, iştahla yenilen yemek hem sağlığı yerinde olanlara, hem de hastalara daha yarayışlıdır. Ayrıca hastanın hangi ilacı ne kadar ve ne zaman kullanacağını da tespit etmelisin.

[363] Geçici bir süre devlet büyüklerini, aklı ve iradesi zayıf erkekleri, çocuk ve kadınları, sevdiği yemeklerden ayırmamalısın. Onları başlangıçta çok yememeleri için uyar; sonra yavaş yavaş vazgeçmelerini sağla. Böyle bir uygulama, hastaların gizlice çok yemelerini önleyecektir. Zira koruyucu hekimlikte zararlı beslenmenin önünü almak tıbbın önemli kısmını oluşturur.

[٣٥٩] وينبغي أن تدخل على مخدومك كلّ يوم وتقعد بالقرب منه وتجس نبضه إن أشار بيده إليك. فإن من لم يجس نبض إنسان في حال صحّته لم يمكنه أن يحكم عليه في وقت علّته.

[٣٦٠] وإياك وكثرة الكلام في مجلسه في هذا العلم إلا إذا ابتدأك هو به، أو ٥ بعض ندمائه. ولا تذكر على مائدته أن هذا الطعام يضرّ عضو كذا وإن كان رديء الخلط جدًّا إلّا بمقدار ما لا بدّ منه. مثل: أن يجتمع على مائدته السمك والرايب أو الجبن والبيض أو أشباه هذه ممّا لا يجوز أن يجمع بينهما في وقت واحد ألبتّة.

[٣٦١] ويجب أن تعلم كلّ كمّية طعامه وكيفية طبعه في قلّته وكثرته وهشاشته لذالك أو كراهته. فإنّ من علم مطعم إنسان ومشربه ونومه وسهره وفراغه وشغله ١٠ وسائر أحواله من الباه وغير ذالك فما أقلّ ما يقع في علاجه من الخطأ.

[٣٦٢] وينبغي أن تأمر له كلّ يوم أن يتّخذ له من الغذاء، ما تعلم أنّه يكون مصلحًا لما تناول في أمسه من أغذية دافعًا لما ينتظر من مضرّته. ومال في ذالك إلى ما يشتهيه ميلانًا ما، فإنّ الطعام المشتهى أوفق للأصحّاء والمرضى ممّا لا يشتهي وإن كان أردأ. وقدر شرابه وكيفيته وكمّيته وترتيبه.

١٥ [٣٦٣] وإياك أن تحرم على الملوك وعلى من ليس من عقلاء الرجال ولا على الصبيان والنساء شيئًا يشتهونه بمدّة، لكن أمنعهم منه يسيرًا يسيرًا، وحذرهم من الإكثار، فإنّ ذالك أحرى ألا يتناولوا منه في السرّ شيئًا كثيرًا وتلاحق ضرر ما يحدث منه، فإن دفع مضار الأغذية جزء عظيم من أجزاء الطبّ في حفظ الصحّة.

[Devlet Büyüklerini Tedavi Ederken Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar]

[364] Hükümdara şurup veya herhangi bir ilaç vereceğin zaman, önce onun huzurunda sen bir miktar tatmalısın. Bu davranışınla hem kendini töhmet altında kalmaktan korumuş, hem de ona güven vermiş olursun. Tabiatıyla her defasında değil, ilacı vermeyi sen üstlendiğinde böyle yaparsın. Hükümdarın hizmetinde bulunanlardan biri veya sakisi sunuyorsa, bu durumda sana düşen bir şey yoktur.

[365] Bir tarihte, devlet büyüklerinin birinin meclisinde bulunuyordum. O zât, hekimin verdiği şurubu içince yüzünü buruşturdu. Bunun üzerine nedimlerinden biri hekime dönerek: "Neden önce sen tatmadın!" diye çıkışınca hekim dedi ki: "Ben bu mecliste her şuruptan içecek ve her ilacı tadacak olursam telef olup giderim." Meclis âmiri, "Doğru söylüyorsun" dedi ve sonra da eczahane ve şarap mahzeninin anahtarlarının kendisine verilmesini emretti.

[366] Hükümdarın ve adamlarının yanında öldürücü zehirlerden hiçbir şekilde söz etmemelisin. Konu zehirden açılacak olursa, "Evet, biliyorum, zararından haberim var; o, tıbbın çok dışında bir şey. Ne sözünü etmeye, ne de kullanmaya gerek var. O konuyu açmamak, açmaktan çok daha iyidir" gibi kaçamaklı cümleler kullanmalısın. Konuyu kendisi açarsa sakın söze karışma; yan çizmeye bak.

[Hekimle Doğrudan Diyalog Kurmanın Gereği]

[367] Hekime başvuran kimse, en samimi arkadaşıyla konuşuyor gibi, ona derdini anlatmalı. Böylece hekimle hastası arasında aracıya gerek kalmamış olur. Çünkü insan utanılacak bir hastalığa yakalanmış olabilir. Belki de hekim hastasına "lavman" gibi, başkasının duyması hoş olmayan tedavi uygulayacaktır. Eğer hasta korku, çekingenlik veya gurur gibi duygulara kapılarak hekimle doğrudan diyalog kurmayacak olursa, bu durum onun telef olup gitmesine sebep olabilir. Nitekim duyduğuma göre krallardan biri "kulunç" hastalığına yakalanır. Hekimi "lavman" yapma gereğini duyar.

[٣٦٤] وينبغي لك إذا ناولته شربة أو دواء أن [تصيب] منه بمشهده مقدارًا، فإنّ ذالك أبعد من التهمة وأقرب إلى الثقة وأحرى بأن يعتمد عليك وتفوض أموره إليك. وليس ذالك ما يجب في كلّ وقت، بل إذا كنت تولّيت أمر ذالك الدواء. فأمّا إذا تولّاه بعض غلمانه أو صاحب شرابه فليس ذالك بواجب عليك.

٥ [٣٦٥] وقد كنت ذات يوم في مجلس بعض الأكابر وأعطاه الطبيب شربة فبسر وجهه فقال بعض ندمائه: لماذا لم تصب منها؟ فقال الطبيب: أو كلّ شربة أو دواء يحضر المجلس يجب عليّ أن أصيب منه، إنّي إذن من عباد الله المتلفين! فقال له صاحب المجلس: صدقت، وأمر بتسليم مفاتيح بيوت الدواء وبيوت الشراب إليه.

[٣٦٦] وإياك وذكر شيئ من السموم القاتلة بين يدي الملك أو سوقه فتقول: ١٠ إنّي أعرفها أو واقف على شيئ منها أو على ضررها فنهى بمعزل عن صناعة الطبّ، وليس يحتاج إلى ذكرها ولا استعمالها وترك ذكرها أصلح من ذكرها. وإن هو سألك عنها فلا تجب عن ذالك ولا تشرع في ذكرها وألق نفسك منها جانبًا.

[٣٦٧] ويجب على من استخدم الطبيب أن يقربه من نفسه ويكلّمه كما يكلّم أخصّ الناس به كيلا يحتاج الطبيب إلى سفير بينه وبين مخدومه، فإنه ربّما يقع ١٥ بالانسان من العلل المستحي منها، ما يحتاج الطبيب أن يأمر بعلاج في ذكره كراهة، مثل الشيافات والحقن. فإذا لم يكن الطبيب مقرّبًا تمنعه الحشمة أو الجبن أن يشير عليه بذالك العلاج فربّما أدّت حشمته منه إلى إتلاف نفسه. كما أنّي سمعت أنّ ملكًا أصابته علّة القولنج فاحتاج الطبيب فيها إلى استعمال الحقنة،

Fakat kral, bilginlere yabancı, cahilin biri olduğu için, o güne kadar lavmanın ne olduğunu duymamış. Bunun üzerine hekim, onun ne olduğuna kendisine açıklamış ve bunu yapmanın gerekli olduğunu söylemiş. Ama ne var ki, kıt akıllı kral, hekimin kendisini hafife aldığını ve tedavide ihmal gösterdiğini sanarak, kaba sözleriyle onu incitmiş ve "Senin bu anlattığın kimlere yapılır, biliyor musun!" diye çıkışınca, hekim korkusundan: "Allah kralımızı korusun, tabii ki bana!" demiş. Kral, "Acaba bana da iyi gelir mi?" diye sormuş. Fakat doktor, "Faydalı olduğu söyleniyor..." diyerek onu savsaklamış ve kral da ölüp gitmiş. Sonra bu doktor, "Eğer lavman yaptırsaydı kurtulacaktı" diye anlatırmış. İşte hastasıyla doğrudan diyalog kurup onu ikna etmesine engel olunduğu için, hekim kendi canından korkup tedaviyi savsaklamış ve kral da bu yüzden ölüp gitmiş.

[Hekim İçki İçmemeli]

[368] Hükümdarların ve devlet büyüklerinin hizmetinde bulunuyorsan içki içmemelisin. Çünkü hükümdarın tam sana ihtiyacı olduğu bir sırada sarhoş olarak bulunursan, onun gözünde küçülürsün. Ayrıca, tedavi sırasında telâfisi imkânsız hata yapabilirsin. Ama hükümdar senin sarhoş olduğunu bildiği halde müdahale etmeni emrederse o zaman durum değişir. Şayet bağımsız olarak kendin içmek istersen, sağlığını bozmayacak kadar veya bir hastalığa karşı yeterince içmelisin.

[Bazı İlaçları Verdikten Sonra Hekim Hastanın Yanından Ayrılmamalı]

[369] Hastaya müshil ve kusturucu ilaçlar verdiğin zaman, beslenme konusunda bir hata yapmasın diye yanından ayrılmaman gerekir. Çünkü bazı düşüncesiz ve obur zenginlerden öyleleri vardır ki, ha bire yer .. Yakalandığı hastalıktan ötürü bir yıl yattığı halde perhizini bozup yemeye başlar. Oysa midesinde dimağın bir kısım harareti veya kokusu kalmıştır. Yediği yemek bu kalıntı ile birleşince ishal yapar ve bu durum günlerce devam edebilir. Ayrıca başka hastalıklara da yol açar; meselâ bağırsak düğümlenmesi olabilir. Böyle vakalarda tedavi son derece zordur. Hatta günlerce ve aylarca ishal devam edebilir.

ولم يكن الملك سمع بوصفها، إذ كان عامّيًا لم يشاهد العلماء، فأشار الطبيب عليه باستعمالها. فلمّا وصفها له ظنّ الملك بقلّة عقله وكثرة جهله أنّ ذالك باستخفاف من الطبيب وتهاون بعلاجه فغلط له القول وقال: بمن ينبغي أن يفعل ما وصفت؟ فخافه الطبيب على نفسه فقال: بي. أيّد الله الملك. قال: أو ينفعني ذالك؟ فقال الطبيب: قد قيل إنّه ينفع وترك علاجه فتلف فيه. وحكى هذا الطبيب أنّه لو حقن لفاز ونجا. فلمّا لم يكن مقرّبًا من مخدومه حتّى يمكنه أن يباسطه في الكلام، خافه وترك علاجه، وكان في ذالك هلاكه.

[٣٦٨] وإياك ومعاقرة الشراب إذا كنت معينًا لخدمة الملوك والأكابر، فإنّه ربما احتاج إليك في وقت فتصادف سكران فتصغّر في عينه ويقع في علاجك من الخطأ ما لم يمكنك تداركه إلا إذا أمرك هو به. فأمّا إذا استعمله بنفسك فبمقدار ما تحتاج إليه في حفظ صحّتك أو دفع علّة [ما].

[٣٦٩] وإذا سقيته المسهل والمقيء فينبغي لك أن تلازمه لئلا يخطيء في الطعام والشراب. قيل: وفيه الذي يجب فيه فإنّ من المترفين من تقدّم بقلّة ضميره وكثرة شرهه على أنّ مرض سنة لآفات كثيرة فيصيب من الطعام وقد بقي في معدته شيئ من حنذة الدماغ أو من رائحته فيخلط ذالك بالطعام ويعطيه طبعه فيصير الطعام سهلًا. وربّما دام ذالك أيّامًا وجلب على صاحبه أمراضًا وأصابه مغص يقطع في بطنه. ولا يكاد يقبل العلاج إلا بكدّ شديد وبعد جهد وإتعاب نفس. وربّما دام ذالك الإسهال أيامًا وشهورًا.

[370] İşlenen hataların en büyüğü, hekimin azarından ve eleştirisinden çekinerek hatayı gizlemektir. Tedavi görürken yaptığı hatayı gizleyen hasta iki hata yapmış ve iki cinayet işlemiş sayılır. Çünkü hatasını söylemezse hekim onu nasıl, tedavi edecektir?

[371] İşte bütün bunları dikkate alarak hekimin, müshil verdiği hastası boşalıp temizleninceye kadar onun yanından ayrılmaması gerekir. Sağlığın korunmasında ve hastalığın tedavisinde hekimi ve hastayı pişman olmaktan koruyacak en akıllıca metot budur.

[372] Bir tarihte zengin ailelerden birinin, büluğ çağına yeni girmiş oğluna müshil vermiştin. Fakat genç, uygulanan perhizi bozmuş, utandığı için de durumu benden gizlemişti. İşlediği hata gece yarısı etkisini göstermiş ve şiddetli böbrek sancısıyla halsiz düşmüştü. Durumu araştırıp soruşturdum. Hastabakıcılardan biri, hastanın yaptığı hatayı anlattı. Derhal müdahale ettim ve durumu düzeldi. Öyle sanıyorum ki, yapılan hatadan beni haberdar etmemiş olsalardı hastalık da, tedavisi de uzun sürerdi.

[Muayene ve Tahlilden Sonra Kan Alınmamalı]

[373] Damardan kan almak istiyorsan, önce hastanın nabzını ve idrarını kontrol etmen gerekir. Özellikle hastanın eski durumunu bilmiyorsan bunu yapmak bir zorunluluktur. Ama uzun zamandan beri kontrolünde bulunan ve hastalığının seyrini bildiğin birinin nabzına ve idrarına bakmadan da kan alabilirsin. Kanın çok miktarda olduğunu veya normal yoğunlukta bulunduğunu gösteren işaretler, kanın rengi veya damarların şişkinliği, ya da burun kanamasıdır.

[374] Şu hususu İyi bilmelisin ki, sağlığı yerindeyken gerek beslenme, gerek kan aldırma, gerekse ilaç kullanma konularında bir hekimle istişare etmeyip de başına bir felâket geldiği veya bir hastalığa yakalandığı zaman hekime koşan kimseye, hekim gereği gibi yararlı olamaz. İsterse *o* hekim en büyük uzman ve en iyi araştırıcı olsun. Çünkü hekim, vakanın meydana geldiği an hastanın genel durumunu bilmez ki... Özellikle bu, ateşli bir hastalıksa,

[٣٧٠] ومن أعظم الخطأ أنّه إذا فعل خطأ كتمه الطبيب مريدًا بذالك دفع اللائمة عن نفسه. ومن أخطأ خطأ وكتمه فقد جنى جنايتين وارتكب خطيئتين. والطبيب لا يهتدي لعلاجه إذا لم يفش إليه سرّه.

[٣٧١] فمن أجل هذا يجب أن يلازمه الطبيب من الوقت الذي يسقيه المسهل إلى أن يستفرغ ويفرغ، فإنّ ذالك من أحزم الأمور وأوكدها في حفظ الصحّة، وبتر الأمراض والعلل ودفع الملازمة عنه وعن نفسه بسببه.

[٣٧٢] وقد سقيت في بعض الأوقات فتى قريب من المترفين المسهل فأخطأ في ذالك خطأ كتمنيه استحياء، إذ كان مراهقًا. وقد قارب في الليلة التي شرب فيها المسهل بعض خطاياه فأصابه بعقبه ضعف ووجع في كلاه. فلمّا فتّشت عن حاله أخبرني بعض خدمه بما فعل فعالجته برىء. وقد كنت قدرت أنّه لو لم يكن أخبرني [هؤلاء] لطالت به المعالجة والعلّة.

[٣٧٣] وإذا أردت إخراج الدم بالفصد، فيجب أن تجسّ نبضه وتتفقّد بوله، لا سيما إذا كنت قد اتّصلت بخدمته منذ قريب. فأمّا من امتدّت به الأيام في الخدمة وعرف عادة المخدوم فإنه قد يمكنه أن يشير عليه بإخراج الدم بغير هذين من حمرة لون أو درّ عرق أو زعاف أو غير ذالك ممّا يدلّ على غلبة الدم في كمّيته أو رزانته في كيفيته.

[٣٧٤] واعلم أنه ليس لمن يلازمه الطبيب لصحّته أو يعتاد علاجه لخدمة أو عادة من غير أن يكون غير مستشير للطبيب في وقت صحّته وأيام سلامته في اعتماد غذاء أو إخراج دم أو شرب دواء حتّى إذا نزلت به علّة أو أصابته آفة، فحينئذ يفزع إلى الطبيب، فلا تراه يمكنه أن يعرف من أمواله في ذالك الوقت ولو كان من أمهر الناس وأقدرهم على البحث والقياس، ولا سيما إذا كان ما أصابه علّة حارة

hastanın önceden geçirdiği hastalıkları araştırmaya ve hekime tıp alanındaki bilgilerini tam anlamıyla uygulamaya fırsat tanımaz ki... Bu yüzden hekim Hipokrat demiştir ki: "Ömür kısa, tıp sanatı geniş, vakit dar." Vaktin darlığının anlamı: Üzerinde her gün ilaçların uygulandığı ve tıbbın temel konusu olan insan vücudu adeta akıp gidiyor.

[375] Ben, ilginç bir deneyle bunun doğruluğuna tanık oldum. Şöyle ki, bir dostum vardı, sık sık görüşürdük. Bazen astımı tutardı. Bir gün âdeta sarhoş gibi çehresi kıpkırmızı, -damarları şişip kabarmış olduğu hâlde çıkageldi. Durumunu sordum. Dedi ki: "Aktarda (attar) oturmuş konuşuyorduk. Aktar misk torbasından bir parça çıkararak havanda dövmeye başladı. Derken saf bir adam gelerek koku satın almak istediğini söyledi. Aktar onunla meşgul olurken, adam havandan aldığı misk tozunu aniden burnuma üfledi. İşte görüyorsun ya..."

[376] Yanımda biraz dinlendikten sonra kalkıp gitti. Fakat uzun zamandan beri çekmekte olduğu astımı tuttuğu için yolda bayılıp düşmüş. Arkadaşlarından biri evine götürmüş ve hastanın önceki durumunu bilmeyen bir hekimi çağırmış. Hekim de "kanlı boğmaca" teşhisi koymuş. Beni de çağırdılar, içeri girdiğimde bir de ne göreyim: Hekim, kan almak için hastanın kollarını sıvamış!.. Derhal engel oldum. Daha önce kullandığı ilaçları bildiğim için, hastanın tedavisini ben üstlendim ve adam kısa zamanda iyileşti. Eğer o hekim kan almış olsaydı hasta ölüp gidecekti.

[377] Bir defasında da hekime gelen bir adam gördüm. Hekim, hastanın uzun zamandan beri kullandığı ve hastalığına iyi gelen ilacı tekrar vermişti. Bu adam aynı hastalığa yakalanan ve fakat sarası olan bir başka hastaya kendi kullandığı ilacı tavsiye etmiş. Ne var ki hasta, o ilacı alır almaz sarası tutuyormuş. Bana gelip şikâyetini anlattı. Kendisini dinledim; kullandığı ilacın içinde kereviz tohumları vardı; onları ayıkladım. Tekrar kullandı, artık sarası tutmuyordu. Gerçekten bu tedavi ona iyi gelmişti.

لا تمهله أن يستعدّ لصناعته ويبحث عن أحواله وما جرى عليه من عاداته. ولذا قال الحكيم أبقراط: «العمر طويل والصناعة طويلة، والوقت ضيق.» وإنما صار الوقت ضيقًا لأنّ الأوقات التي تستعمل فيها العلاجات الجزئية كلّ يوم لسيلان العنصر الموضوع للطبّ وهو الأبدان الناس.

٥ [٣٧٥] وقد صحّ لي في هذا الباب بالتجربة شيئ عجيب، وذالك أنه كان لي صديق، كثيرًا ما كان يختلف إلى ما عندي وكان يعتريه في بعض الأوقات خناق بلغمى فدخل علي يومًا وقد احمرّ وجهه وبرزت عروقه مثلما يكون عليه أوجه السكارى. فسألته عن حاله فقال: كنت جالسًا في دكّان عطّار أحدثه، فشق نافجة مسك وسحق منه شيئًا صالحًا على صلابته. فجاء إلى ما عندنا رجل في عقله بعض الخلل، يشتري منه الطيب. فلمّا اشتغل العطّار بذالك، أخذ الرجل المئوف ما على الصلابة من المسك ولم أكن أحفظ نفسي منه، فإذا أنا به وقد نفخه في أنفى بفمه على ما ترى. ١٠

[٣٧٦] ومكث عندي هنيهة وقام وخرج فخر في الطريق. وأخذته العلة التي كانت تعتاده على الأيام فذهب إلى داره صديق له، ودعا بمتطبّب غريب، لم يعرفه حاله فظنّ ذالك الطبيب أنّه خنّاق دمويّ. ودعيت أنا، فلمّا أن دخلت عليه إذا أنا بالمتطبّب وقد [شمر عن] عضديه، واستعدّ أن يفصده القيفالين. فنهيته عن ذالك ومنعته من فصده وعالجته من العلاج بما كنت عرفته فبرأ، ولو فصده لعمل في إتلاف نفسه. ١٥

[٣٧٧] ورأيت مرّة رجلًا أصابته علة فجاء طبيبًا فأمر له بدواء يستعمله على مرّ الأيام، فكان لعلته شافيًا فأصابت هذه العلة بعينها رجلًا آخر فعلمه الرجل الأوّل ذالك الدواء، وكان الرجل الثاني يعتريه الصرع، فكان كلّما تناول منه يصرع بعقبه، غير أنّه كان ينفع العلة التي أصابته. فجاء وشكا إليّ فاستوصفته الدواء فوصفه لي فكان فيه بذر الكرفس، فألقيته منه فاستعمل بعد ذالك، فكان لا يصرع وينفعه نفعًا بيّنًا. ٢٠

[378] Tedaviden iyi sonuç alabilmek için, hekimin hastayla çok mülâkat yapması gerekir. Mesela bir insanı bir yıl süreyle kontrol eden hekim, onu bir ay süreyle kontrol edenden daha iyi tanımıştır. Bu konuda hekimin, tıbbın temel kanunlarını çok iyi bilmesi ve ayrıntılarıyla ilgili eserleri okumuş olması gerekir. Bunlar bilinmeden tıpta hiçbir başarı gösterilemez. Sen sadece bu bilgilere güvenmelisin.

[Hasta Denek Olarak Kullanılamaz]

[379] Cahil halkın söylediği, "Tıp bilgisi olmaksızın falan adam denek sayesinde şöyle başarılı olmuştur..." şeklindeki saçmalıklara kulak asma! Söz konusu bu adam, insanların en uzun ömürlüsü olsa bile, temel tıp bilgisi olmadan sırf deneyle hiçbir başarı elde edemez. Uyguladığı tedavi şeklinin hastaya iyi gelmesi sadece bir rastlantıdır. Bu gibilerin en üst düzeyde bulunanları bile, temel tıp bilgisine müracaat etmezler. Bunların yaptıkları bütün iş, kitaplara bakarak ilaç yazmaktır. Fakat bunlar, kitaplardaki mevcut bilgilerin olduğu gibi kullanılmayacağını, onların tıp sanatını öğrenmek için yalnızca birer örnekten ibaret olduğunu bilmezler.

[380] Hastanın denek (kobay) olarak kullanılmaması konusunda değerli hekim Galen'in: "Tıp sanatı alanında benimle istişâre eden herkese denekle tedaviyi yasaklıyorum" sözü yeter. Hekim Hipokrat da, "Ömür kısa, tıp sanatı geniş, zaman çabuk geçiyor, denek tehlikeli..." şeklindeki ifadesiyle bunu yasaklamıştı ve "Tıp sanatında denek kullanmayı yasaklıyorum" sözü ne kadar doğrudur!

[381] Hekim olduğunu iddia eden bir adam gördüm, sarılığa yakalanan bir hastayı tedavi ediyordu. Verdiği ilaç hastanın dilinin tutulmasına sebep olmuş ve bu yüzden hekim azar işitmişti. Söylendiğine göre hekim, sarılığın bu şekilde tedavi edileceğini bir kitaptan okumuş!.. Bir diğeri de sert bir ödemden dolayı hastaya ökliptus şurubu içirmiş, bu yüzden hasta bundan büyük zarar görmüştü.

[٣٧٨] ويحتاج في استعمال الطبّ إلى طول الملاقاة، فإنّ من صاحب إنسانًا سنة أعلم لطبيعته ممّن صاحب شهرًا. ويجب في ذالك أن يكون الطبيب قد أحكم الأصول، وقرأ الفروع فإنّه من غير هذين لا يصحّ له شيئ ولا يهتهدئ لأمر من الأمور في الصناعة فعليهما فاعتمد.

٥ [٣٧٩] ودع ما يهذى به جهّال العامّة، بأنّ فلانًا قد وقعت له التجربة في غير علم يرجع إليه، فإن ذالك لا يكون ولو كان من أطول الناس عمرًا، وما نفع له من علاج موافق فهو من حسن الاتّفاق، فأعلى درجات هؤلاء الذين ليسوا يرجعون إلى علم أصول الصناعة أنّهم ينظرون في الكتب فيستعملون منها العلاجات. وليسوا يعلمون أن الأشياء الموجودة فيها، ليست هي أشياء تستعمل بأعيانها، بل ١٠ هي مقالات جعلت ليحتذي عليها وتعلم الصناعة منها.

[٣٨٠] ولو لم يكن من أمر التجربة إلا ما قاله الفاضل جالينوس [لكفى]: أنا أنهى جميع من استشارني في صناعة الطبّ أن يعالج بالتجربة وقد نهى عند ذالك المعلّم الحكيم أبقراط، حين ابتدأ فقال: العمر قصير والصناعة طويلة والزمان جديد والتجربة خطر. فقد صدق لعمري في قوله: وإني أنهى عن التجربة في ١٥ صناعة الطبّ.

[٣٨١] ورأيت رجلًا من [المدّعين] يعالج عليلًا أصابته صفراوية فسقاه شيئًا يعقل لسانه فعوقب في ذالك [فذكر أنّه قرأ ذالك في كتاب يعالج هذا المرض] وآخر يسقى عليلا لورم صلب دموي كافورًا فأضربه إضرارًا شديدًا.

[382] Bir defasında yolum bir köye düşmüştü; orada birkaç gün kaldım. Her gün, erkenden mescidin kapısında oturan, çevresinde ilaç şişeleri bulunan bir ihtiyar gördüm. Rastgele emirler veriyor ve aklına eseni konuşuyordu. Durumunu sordum. "Tıp alanında çok kitabı var, yaptığı deneylerle bizim (fizyolojik ve psikolojik) yapımızı biliyor" dediler. Ben orada kaldığım süre içinde bu eşkıya, o berbat yöntemiyle birkaç kişiyi öldürdü. Ben, halkın bu cehalet ve akılsızlığına, onun da cüret ve şekavetine şaşakaldım. Bunun gibilere tedavi olmaktansa hasta kendi hâline bırakılsa daha iyi olur.

[383] Bir insan ömür boyu deney yapsa, yine de ishalin başı kaba ve sert kumaşla ovarak tedavi edilemeyeceğini, hardal ilacı şişip düşünceye kadar başa bağlanmazsa öksürüğün akciğer hastalığına yol açacağını bilemez.

[Sahte Hekimlere Dikkat!]

[384] Bilmelisin ki, hırsızlar ve yol kesen şakiler, hekim olmadığı halde "hekimim" diyenlerden çok daha iyidir. Çünkü hırsızların cana kastettikleri az görülmüştür, onlar mal alır. Oysa sahte hekimler hep can alır. Ayrıca, aç kaldığı veya muhtaç olduğu için hırsızlık yapmak zorunda kalan adam, ihtiyacı olmadığı hâlde sırf etrafa caka satmak ve "falan adam tıp ilminde otorite" dedirtmek için hareket edenden daha iyidir. Bunların çoğu, bu davranışlarını dindarlığa ve hayatı kurtarma gayretine yorarlar. Oysa bundan vazgeçseler hem din, hem dünya, hem de âhiretleri için bir mükâfat olur.

[385] En kötü şey, bilmediği halde ruhlara tahakküm etmek; bilip anlamadan bir şey hakkında olumlu veya olumsuz emir vermektir. Bu gibilerin arasında öyleleri vardır ki, bir hayat kurtarmak için adeta can verirler. Ayrıca kendilerine söz gelmesin diye de, iki kişi yanında maldan, paradan en ufak bir söz etmezler. Sonra da hiçbir ölçüye ve araştırmaya başvurmadan, hiçbir esasa ve ayrıntıya dayanmadan, insanlar üzerinde cahilce tahakküm kurarlar.

[٣٨٢] ودخلت مرّة قرية مجتازًا بها فبقيت هنالك أيامًا فرأيت شيخًا كان بحضرة باب مسجده بالغداة فعنده قوارير الماء، فكان يأمر بأشياء كما يتّفق له ويخطر بباله ويجري على لسانه. فسألتهم عن حاله فقالوا: إن له كتبًا كثيرة في الطبّ وقد عرف طباعنا بالتجربة. فقتل الشقي بعلاجه المنكر من مدّة ما كنت هناك عددًا من الناس فعجبت من غباوتهم وشقاوته، ومن جهالتهم وجرأته. ولو خليت المرضى والطبيعة ولم تعالج ألبتّة، خير لهم وأعود عليهم من أن يستشفي بمثل ذالك الطبيب.

[٣٨٣] ولو أنّ رجلًا استوعب مدّة عمره فإنه لا يصحّ له التجربة أن الإسهال معالج بذالك الرأس بالخرقة الخشنة [فيستريح المريض] وأنّ السعال ربما يؤدّي إلى السلّ إن لم يلطخ الرأس بدواء الخردل حتّى يسقط وينفتح.

[٣٨٤] واعلم أنّ اللصوص وقطّاع الطرق خير من أُلئك النفر الذين يدّعون الطبّ وليسوا بأطبّاء، لأنّهم يذهبون بالمال وربما أتوا على الأنفس، وهؤلاء كثيرًا ما يأتون على الأنفس النفيسة، وإن من اضطرّ إلى ذالك لحاجة أو سدّ مجاعة، خير ممن هو مستغن عنه يريد بذالك التشدّق والسمعة كي يقال: إن فلانًا يرجع إليه في علم الطبّ. وأكثر هؤلاء يرجعونه إلى الزهد وصيانة النفس. ولو أمسكوا عنه لكان جزاء لهم ودينًا ودنيًا وآخرة وأولى.

[٣٨٥] فإن من أصعب الأمور التحكّم على الأرواح بغير معرفة، والأمر بشيئ والنهي عن غيره من غير بصيرة. وأن الواحد منهم ربما بلغ به الأمر من الصيانة أنه يذبح نفسه من غير أن يتكلّم بين اثنين في شيئ حقير من حطام الدنيا [كيلا يبوء من ذالك باثم]، ثم يخبط منهمكًا على وجهه في التحكّم على أرواح الناس من غير بحث ولا قياس، ولا أصل يبنى عليه ولا فرع يرجع إليه.

[386] Bazıları bunu samimi olarak, bazıları da sırf gösteriş olsun diye yaparlar. Oysa halk hekimlerinin birkaç yılda tedavi edemediği hastaya, tıp öğrenimi gören biri, muayene eder etmez derhal teşhisini koyar.

[387] Hekimlerin tıp sanatında denek kullanmayı yasakladıklarım daha önce sana anlatmıştım. Ayrıca, bir insanı sürekli şekilde tedavi edip onu iyi tanımak veya bir emirin hizmetinde bulunup onun karakterini anlamak gibi hususlar, ileride karşına çıkabilir diye, sana astım hastalığı ve acemi hekim olayı hakkında bilgi verdim. Eğer tıbbın bir değeri olmasaydı, -anlattığım gibi- krallar ve emirler kendileri için özel hekim tutarlar mıydı? Hekimleri gözdelerine ve hizmetinde bulunanların hepsine tercih ederler miydi? Gerçek şu ki, afiyetten daha üstün, sağlık ve esneklikle geçen hayattan daha lezzetli hiçbir şey yoktur.

[Hekim Alçakgönüllü Olmalı]

[388] Bilmen gerekir ki, tıp sanatında -onur kırıcı olmamak şartıyla-alçakgönüllülük manevî bir süs ve ahlâkî bir güzelliktir. Hekim, halka karşı kırıcı olmamalı, tatlı diliyle, okşayıcı konuşmasıyla alçakgönüllü davranmalı. Bir hekim böyle yapabiliyorsa, o gerçekten başarılı bir hekimdir. Yukarda işaret ettiğim gibi, bu güzel prensibi bize değerli Galen tavsiye etmiştir.

[389] Bir gün bir hükümdarın meclisinde bulunuyordum. Sarayında, herkesten daha çok değer verdiği bir özel hekimi vardı. Hekime, o anda gerekli olan bir ilacı getirmesini söyledim. Mecliste hükümdarın akraba ve gözdelerinden biri bulunuyordu. Hekim bu adama dönerek, "Bana falanca ilaç şişesini getiriver" deyince, adam isteksiz bir şekilde kalktı ve kendi kendine mırıldanarak, "Görüyorum ki bayağı kimseler kölesine emredercesine bize emir veriyor" diyordu. Bunu duyan hükümdar, "Kendime hükmetmesine izin verdiğim kimsenin, başkalarına emretmesine engel olamam; isterse o adam benim en yakınım ve gözdem olsun" diye çıkışınca hekim çok sevindi ve rahatladı.

[390] Bir zamanlar, bana çok değer veren ve kendisi de gerçekten değerli olan bir hükümdarı tedavi etmiştim. Kendisi tümör (*verem hârr*) hastalığına yakalanmıştı. Gözleri kararıncaya kadar kan almam gerekiyordu ve öyle yaptım. Fakat baygınlık hâli uzun sürdüğü için bizleri korkutmuş ve yakınları ağlamaya başlamıştı. Ben hiçbir şeye aldırış etmeden gerekli tedaviye devam ediyordum.

[٣٨٦] فبعضهم يفعله منتشيًا وبعضهم يفعله محتسبًا. وقد يصحّ لمن أحكم الأصول من علم الطبّ في يوم واحد من حال من يريد علاجه إذا بحث عن ذالك ما لا يصحّ لغيره في سنن كثيرة من أصحاب التجارب.

[٣٨٧] وقد كان أخبرتك قبل أن الحكماء قد ينهون عن استعمال التجربة في صناعة الطبّ. وقد أعلمتك قصّة صاحب الخناق البلغمي والمتطبّب الأجنبي لتعلم أن من يعتاد علاج إنسان ويعلم عاداته أو يلازم أميرًا ويعرف سيرته قد يصحّ له من أحواله أشباه ما وصفت لك. ولولا ما كان من أجل ما وصفنا ما استخلص الملوك والأمراء لأنفسهم الأطبّاء وآثروهم على جميع خدمهم وأشركوهم في أموالهم نعمهم وقدّموهم على سائر خواصهم، لأنّه لا شيئ أجلّ من العافية ولا ألذّ من حياة في سلامة.

[٣٨٨] واعلم أن التواضع في هذه الصناعة زينة وجمال [دون ضعة النفس] لكن يتواضع بحسن اللفظ [وجيد الكلام] ولينه، وترك الفظاظة والغلظة على الناس. فمتى كان كذالك فهو المسدّد الموفّق، وكذالك أمرنا بهذه الخصال المحمودة التي أشرت بها عليك الفاضل جالينوس.

[٣٨٩] وقد كنت يومًا في مجلس بعض الملوك، كان له متطبّب اختصّه لنفسه، وقدمه على سائر من بحضرته، فأمرت له بدواء وكان يحتاج إليه في ذالك الوقت. وكان فى المجلس رجل من أقرباء الملوك، له مكانة ومنزلة عنده، فقال له المتطبّب: ائتني بحقّة كذا. فقام من مجلسه كارهًا وهو يقول في نفسه: أرى كلّ نذل يحكم على عبيده، فسمعه الملك فقال: إن من جوّزت له أن يحكم على نفسي وروحي، لست أنهى أن أحكم على غيري، ولو كان من أقرب الناس إليّ وأكرمهم علي، فاستبشر بذالك الرجل وطابت نفسه بقول الملك.

[٣٩٠] وعالجت في بعض الأوقات ملكًا وكان عنده مكانة ومنزلة، إذ كان الرجل بنفسه فاضلًا فأصابه ورم حار، ففصدته واستكثرت من إخراج الدم، إذ كان يجب إخراجه إلى حالة العشاء، فأصابته عشية صعبة فهولته جدًّا. فجعل من حوله من خواصّه خدمه يبكونه وأهابهم ذالك وأنا أعالج العشا بما يجب لا أكنرث بقوته وهوله.

Hükümdar uyanıp kendine geldi ve çevresinde bulunanlardan bir kısmının ağladığını, bir kısmının da bana sert sert baktıklarını görünce dedi ki: “Birazcık aklım başıma gelince iyileşmeyi değil, adamlarım bilmeyerek sana karşı soğuk bir laf eder de seni üzerler diye düşünüyordum. Oysa benim sana güvenim tamdı; iyileşmem için göz kararıncaya kadar kan vermem gerektiğini bilmeseydin zaten yapmazdın. Bundan sonra kan aldırmam gerekecek olursa, onların bulunmadığı yerde aldırırım.”

[391] Hükümdar, aldırdığı bu kan sayesinde tehlikeli birçok hastalıktan kurtulmuştu. Ben onun yanında kaldığım süre içinde uzun zamandan beri çekmekte olduğu acılardan kurtulmuş ve ben, Allah’ın izniyle onun sağlığını güvence altına almıştım. Çünkü bana danışmadan yemez, içmez, uyumaz, cinsî ilişkide bulunmaz ve yıkanmazdı. Bana son derece bağlıydı ve tedavi konusunda her dediğimi yapıyordu. İşte tıp ilminden yararlanmak isteyen hükümdarın böyle olması gerekir. Böyle bir davranış hem hekimi, hem de hükümdarı mutlu kılar.

[Hekimin Değeri Hiçbir Şeyle Ölçülmez]

[392] Tıp sanatı ve hekimlerin değeri hakkında şu anlatacaklarımdan başka bir şey olmasa gene de yeter. Hekimler, başkalarının sahip olmadığı beş meziyete sahiptirler:

1. Her millet ve her din mensubu onların sanatının değerini görüş birliğiyle kabul etmişlerdir.

2. Krallar ve halk kitleleri, onlara büyük ölçüde ihtiyaçları olduğunu itiraf etmişlerdir. Çünkü mal ve yakınları bir fayda vermediği zaman hekimler insanlar için bir sığınaktır.

3. Çalışma alanları, halkın görüp de anlayamadığı bir alandır.

4. Daima başkalarının rahat ve huzurunu sağlamak için çaba harcarlar.

5. Etimolojik olarak “Hakîm=Hekim” kelimesi Allah’ın isimlerindendir.

فلمّا أفاق رأى بعض خدمه يبكي وبعضهم يشتدّ النظر إلى فقال لي: إنّه لم يكن لي برء العشا، ومادام معي شيئ من عقلي يهتمّ، فلا أفكّر إلا في الاشتقاق عليك من أن ينالك بعض خدمي بجهالته بكلمة باردة. وقد وثقت منك أنك لو لم تعلم أني محتاج أن أصير من إخراج الدم إلى العشا، لم يخرج ذالك ولست أكفلك ٥ بفصدي بعد اليوم بحضرتهم <...> في الخلوة.

[٣٩١] وتخلّص بذالك الفصد من علل كثيرة قد أشرف عليها وحفظت صحّته بإذن الله تعالى مدّة مقامي معه من أوجاع شتّى كانت تصيبه على الأيام، لأنّه لم يكن يأكل ويشرب ولا ينام ولا يسهر ولا يتقاضى ولا يستحمّ إلا بمشورتي وإذني وبمرأى منّي وكان في أثناء ذالك مطيعًا لي مجيبًا إلى العلاج في جميع ما أشرت ١٠ به من ذالك عليه، وهكذا يجب أن يكون الرئيس إذا أراد الانتفاع بعلم الطبّ. وإنّ الطبيب بمثل هذا يسعد، وهو [يسعد] باستخدامه إياه.

[٣٩٢] ولو لم يكن لصناعة الطبّ وللأطبّاء من الفضل إلا ما أنا ذاكره، لكان فيه كفاية، فإنه قد اجتمع لهم خمس خصال لم تجتمع لغيرهم:

الأولى؛ اتّفاق أهل الملل والأديان على تفضيل صناعتهم.

١٥ والثانية؛ اعتراف الملوك والسوقة بشدّة الحاجة إليهم، إذ هم المفزع والغياث حين لا تنفع عدّة ولا عشرة.

والثالثة؛ مجاهدة [ما غاب عن] أبصارهم.

والرابعة؛ اهتمام الدائم بإدخال السرور والراحة على غيرهم

والخامسة؛ الاسم المشتقّ من أسماء الله تعالى.

[393] Dostların ve yakın akrabaların bile bıkıp usandığı bir durumda, insanın bütün umudunu hekimlere bağlaması, hekimliğin değerini belirtmeye yeter. Zira bazı ağır hastalıklarda insan kendi ailesini ve çocuğunu görmek istemeyebilir, ama hekimi görmeye can atar. Hekimin ziyareti kendisine rahat ve huzur sağlar. Nitekim birçok hasta, hekimin ziyaretiyle bulduğu ruh huzurunu başka hiçbir zaman bulamadığını bana anlatmıştır.

[Tıpta Kehanet Yoktur]

[394] İnsanları aldatan bazı sahtekârlar, tıpkı kâhinlerin yaptığı gibi, tıpla ilgisi bulunmayan bazı şeyleri hastanın huzurunda sorarak seni yanıltabilirler; bunlara karşı dikkatli olmalısın! Sözgelimi bir bakıcı, hastanın genel durumuna veya nabzına baktığı zaman nesi varsa hepsini bilebilir. Hatta hastanın daha önce yediği yemeği, tuttuğu işleri ve idrarlar arasındaki farkları haber verebilir. İşte bu davranış, tıp sanatına karşı yapılan en büyük sahtekârlıktır.

[395] Bu gibi düzenbazların, -Allah cezasını versin- birçok hile ve gözbağcılık yöntemleri vardır. Biz bu hususu, yazdığımız bir makalede açıklamıştık. Meselâ bir sahtekâr kendi yardımcısına, şişeye koyun idrarı yerine incir veya kayısı suyu koymasını söyler. Halkın önünde yardımcısı ona şişeyi verir. Rol icabı hokkabaz öfkelenir ve idrar diye şişedeki meyve suyunu içer. Başkaları şöyle dursun, bu gibi hokkabazlıklara çoğu aklı başındakiler bile inanır.

[396] Gençliğimde efsunculara ve hokkabazlara çok gittiğim için hilelerinin en ince noktalarını dahi bilirim. Tanık olduğum birçok olayı ve onların yaptığı birtakım gözbağcılıkları adı geçen makalemde açıklamıştım.

[397] Bu tür vakalara birçok defa rastlamışımdır. Nitekim idrarlarını muayene ettiğim ve nabızlarım ölçtüğüm bazı kimselere, bu hastalığa nasıl yakalandıklarını ve belirtilerinin neler olduğunu izah ettiğim zaman, bana karşı yüz ifadelerinde ve ses tonlarında alaycı bir yumuşama gördüm. Teşhisimi beğenmeyerek çekip gittiler. Bazıları da hiç çekinmeden ve açıkça şöyle demişlerdir:

[٣٩٣] ولو لم يكن من فضل الطبيب إلا أن الانسان ربما يتشوق إليه حين يسأم أكرم الناس عليه فأخصّهم لديه فإنّه في العلل الصعبة ربما كره الانسان لقاء أهله وولده، ويشتاق إلى الطبيب ويتروح برؤيته، وتطيب نفسه بحضوره ومشاهدته لكان فيه مندوحة عن غيره. وحكى لي غير واحد من المرضى أنّه يجدّ في نفسه ٥ راحة عند دخول الطبيب عليه، وكونه عنده، ما لا يجدّ في غيره من الأوقات.

[٣٩٤] وإياك أن يغلطك المخرقون الممهرون على الناس بحضرة مخدومك، فيكلّفونك استخراج أشياء ليست من صناعة الطبّ، ممّا يعتادها الكهنة: أنه قد يمكن المشاهد أن يعرف جميع ما بالعليل من أمره، إذا نظر إلى ما به، أو جسّ نبضه، لا بل يعرف ما أكل من قبل ذالك وازاود من سائر أموره والفرق بين ١٠ الأبوال. وهذا من أعظم الكذب والباطل على صناعة الطبّ.

[٣٩٥] ولهؤلاء المخرقين -أخزاهم الله يعالى- في ترويج حيلهم عند العامّة، أنواع من الحيل، ورزق لطيف جدًّا. وقد شرحنا هذه الأمور في مقالتنا التي ألّفناها في هذا المعنى، فربما أمر المخرق مرافقه أن يجعل بدل البول في القارورة ماء التين أو ماء نقع المشمش فيركه إليه بحضرة من الناس فيغضب لذالك المخرق ١٥ ويتناوله ويشربه. وإنما يدفع إليه ماء في قارورته بول الشاة مرأى من العوامّ فيقول يحتاج إلى زيادة فيصدق ذالك كثير من أهل العقل والتمييز فضلًا عن سواهم.

[٣٩٦] وإنما صرت بحيث لا يخفى علي شيئًا من هذه الأمور، لأنّي كنت في حداثتي أتعاجل العزائم والمخاريق، فصار لا يخفى على أشر وجوهها. وقد رأيت من هؤلاء أشياء ذكرت بعضها في تلك المقالة التي بيّنت فيها طرفًا من حيلهم.

٢٠ [٣٩٧] أمّا أنا فقد دفعت إلى هذا النوع غير مرّة من أقوام نظرت في بولهم أو جسست نبضهم. فلمّا رأوني ألحّ عليهم في المسألة عمّا فعل [المريض] وأكل وأصابه في علِته [وغير] ذالك من الأعراض والدلائل والعلامات، من والسهر، وكيفية الوجع، رأيتهم قد تبين في وجوههم ضدّما كانت صورتي عندهم بأن لأن قولهم لي، وأعرضوا عنّي. ومنهم من أظهر لي ذالك غير مستح منّي بل مصرحًا بالقول:

"Seni umduğumuz gibi bulamadık; bekliyorduk ki, bizi muayene edip nabzımıza baktığın zaman, hasta iken ne yaptığımızı ve nasıl acı çektiğimizi bütün ayrıntılarıyla bir bir anlatasın!" Tabiatıyla benim sözlerimin onlara hiçbir yararı olmamıştı.

[398] Hokkabazların telkin ve etkisinde kalan halktan tıp sanatını anlamaları beklenemez. Her ne kadar iyi bir hekim, hasta hakkında bazı tahminlerde bulunsa da, dünkü gün ne yaptığını ve ne yediğini bütün ayrıntılarıyla bilemez ki...

[399] Tıp sanatı hakkındaki bilgiler, Yunanlı ve Hintli hekimlerin kitaplarında yer aldığına göre, bu kitapların hiçbirinde bu sahtekârların iddia ettiklerine benzer bir şey mevcut değildir. Bunlar, zaviyelerine çekilerek hile ve sanatlarını bazı kıt akıllı erkek ve kadınlara kabul ettirirler. Ne var ki, hastayı tedavi konusunda bunların görüşleri birbirini tutmaz. Bazısı hastanın yanında uzun süre kalınmasını savunurken bazısı bunu hoş karşılamaz. Gerçekte bu gibilerin hizmet yükünü azaltmak kendileri için bir hizmet sayılır. Bunların karşısında kâhinler gibi gaipten haber verip sempatilerini kazanmaktansa, varsın sana iltifat etmesinler veya beğenmeyerek çekip gitsinler, daha iyi...

[400] Bilmelisin ki, başından beri anlatılan bu hususları öğrenip uygularsan hükümdarların ve halkın beğenip tercih ettiği bir hekim olursun. Bu arada, bol sevap kazanır, maddî birikim yapar ve iyi bir anı bırakırsın. Bu konuda sana anlattıklarım, düşünüp aklını kullananlar için yeter de artar!

[401] Tuttuğun her doğru işte, Allah lütuf ve keremiyle seni başarılı kılsın. Sonsuz hamd, aklı bağışlayıp verenedir. Zaten hamde lâyık olan da O'dur.

من أنّك كنت عندنا بخلاف ما نجدك إذا كان في نفوسنا أنك إذا نظرت إلى ما بنا وجسست نبضنا أمكنك أن تخبرنا بجميع ما فعلنا في أيام علّتنا وما يجد من الآلام على كنهها. ولم ينجع كلامي فيهم.

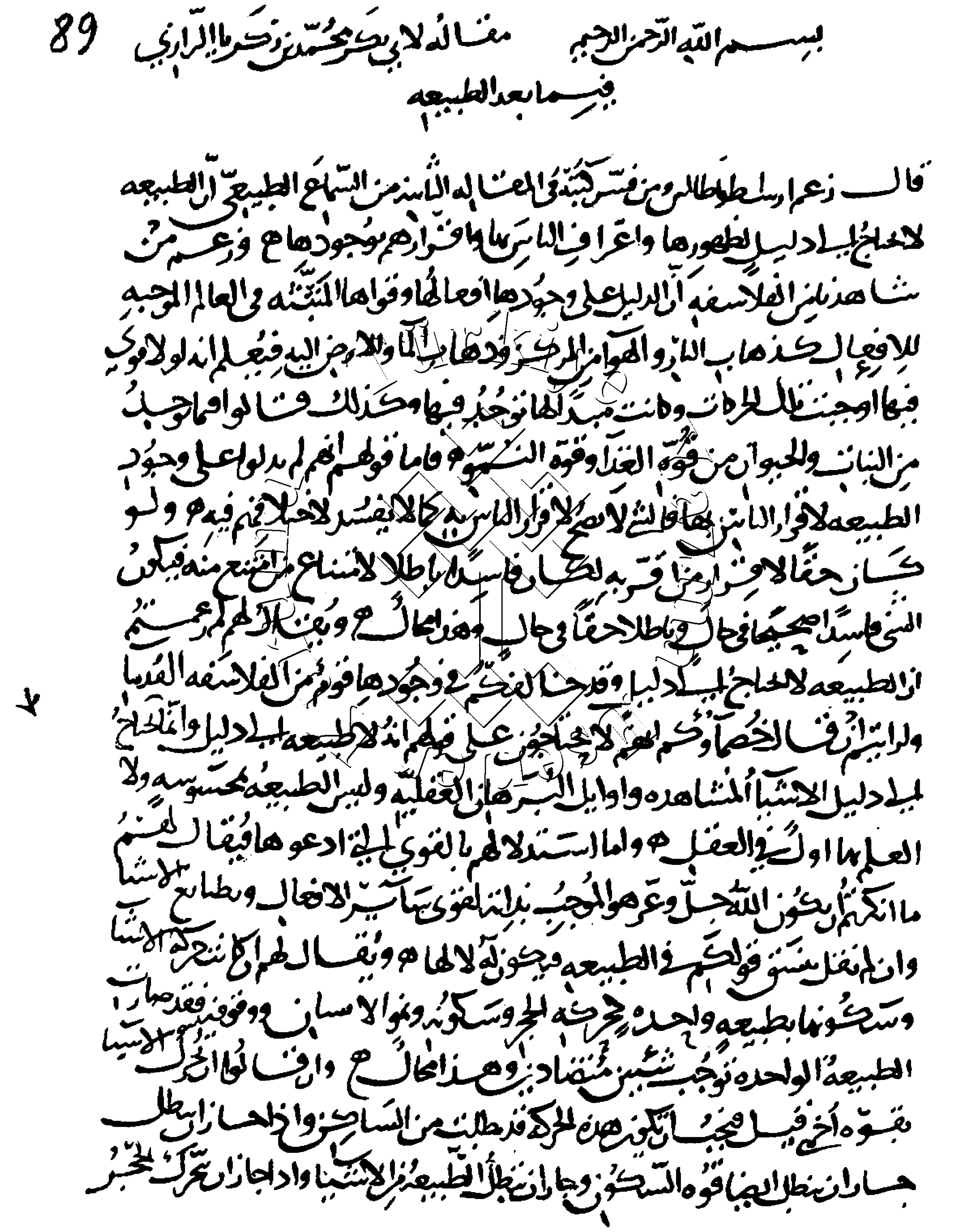
[٣٩٨] وإن من وصفهم غير مدرك لهذه الصناعة، لمّا قد يمكن في نفوسهم من مخاريق الهرابين وحيل المخرقين وإن كان قد تمكن الماهر أن يعتبر عن بعض ما بالعليل فإنه لا يمكنه الإخبار عمّا فعله البارحة وعما أكله على كنهه.

[٣٩٩] فإن كانت صناعة الطبّ ما هي محصورة في كتب الحكماء من اليونانيين والهند أيضًا فليس ولا في واحد من هذه الكتب ما ادّعاه من مثل هذه الأشياء، أنهم يلزمون الزوايا ويرجون صناعتهم وحيلهم على أهل ضعف العقل من الرجال والنساء، وآرائهم في استخدام من يخدمهم متضاربة. فمنهم من يريد طول المقام عنده ومنهم من يكرهه. فإذا خففت على هؤلاء في الخدمة كان ذالك عندهم ضربًا من الخدمة. فإن أمرك إزاءهم بالتنبّؤ وأقبل عليك بوجه طل، [فهو] خير من أن يثقل رأسه عليك أو يصدّ بوجهه عنك.

[٤٠٠] واعلم أنك إذا تملّكت هذه الخصال ولازمتها في سائر الأحوال كنت حريًا بأن يخصّك الملوك والسوقة ويقبل عليك الخاصّة والعامّة. ولا تخلوا في خلال ذالك من ثواب وذخر، وجزيل مثوبة وحسن ذكر. وفيما أعلمتك من هذا الباب بهذا القدر [ما] فيه كفاية وغنى لمن نظر فيه وتدبّره بعقله.

[٤٠١] والله تعالى يوفّقك للسداد فتسلك كلّ طرق الرشاد بمنّه وجوده. ولواهب العقل الحمد بلا نهاية كما هو أهله ومستحقّه.

Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, No. 1463’te kayıtlı bulunan Ebû Bekir er-Râzî’ye ait risâlelerin başı ve sonundan görüntüler.


89 بسم الله الرحمن الرحيم مقالة لابي بكر محمد بن زكريا الرازي

في ما بعد الطبيعة

قال زعم ارسطاطاليس ومن فسر كتبه في المقالة الثانية من السماع الطبيعي ان الطبيعة

لا تحتاج الى دليل لظهورها واعتراف الناس بها واقرارهم بوجودها وزعم من

شاهدنا من الفلاسفة ان الدليل على وجودها افعالها وقواها المثبتة في العالم الموجبة

أسماء الخمر

الراح واشتقاقها من الارتياح لان شاربها يرتاح للجود والمكارم ه الزرفين وسميت قرقف لانها اذا غلبت على شاربها
يقرقف ببرده ه الغفار التي طال الزمن عليها ه الخندريس وهي الخمر القديمة وهو اسم فارسي ه السلافة وهي اول ما
يخرج من البزال ه الكميت وهي الخمر التي لونها ه الجيابة سودا من ه الجريال وسميت جريالا لانها تشبه لون
الذهب ه والصهباء وهي من عنب ابيض ه الشمول وهي التي تشمل على العقل ه والمدامة هي التي قد
دام عليها الدهر ه والخندريس ه ولما يخرج من الدن ه والمعتقة هي التي قد عتقت على الدهر الطويل
ه والمشعشعة هي الممزوجة ه والقهوة سميت قهوة لان شاربها اذا اثملت منها قهوته عن الطعام منه
والرحيق الشديدة الصافية والسلسل السلسلة في شربها ه والعندمية سميت بالعندم لحمرتها
والنسم والغانية تنسب الى عانة ه والعسجدية الى المائدة هي الصفا كامعا احصل ما يبغ

وقال الحمس

اصبهت عيني عشا اعجا جلب المخمل ليلى جلبا
ذهب الشمس علينا بعدما اظلم الليل وتدا العبها

طلعت في كفه من طيب نشائع لاح منها كوكبا
ثم زالت بعد ما طهر المزج عليها حببا

درة قد حملت ما فوقه هللت اذ برز الطربا
كلما ردها وامتلأت كعقيلة وذهب هر با

وترى احرفها ندما من يتم اللون نجيضا
سقنيها ما ابالي الذي يدكان شربها وا حنبا

سقنيها قهوة قد ثم تغلي عليها عنبا
قهوتها هي منه ولدتها ام وهو قد صلبوا ابا

وسعاع النور من اقطارها من روح العدس بها الهبا
تموت بنارا دائما من جنبه دخو الثرت عبسها بها

من قبل المزج ما فوقها رحمة كنت صادق ذهبا
لم تعد ما التار ولا غابت حدودها اذ حطبا

من يرى اعسوبه تحدولها او دعنت حبة يلي ندبا
دفنتها قبلة تعلو فما اوحت ما عليها وحبا

لك نساؤها سدة الرسي من اهانصبا
واذا ما ابتسمت ابدت لنا في الثنايا الغر منها شنبا

فعلت فؤادي وارى مستبا متصلا ملك شبا
وتغني لو داء نابك تعني للندامى لعبا

اسمه البدر ولا فاقه ابدا دهره ما احجبا
من تصحى مطرها جنا من تم يمسي بعد هذا مغربا

لست ادري اما اطرحل احة العود فاما لعبا
اعتا مسد تسحى اذ ترى كم الثنى اذا ما ضربا

هل كما بلي ولبسه احصى معد ما حسبا
جاذب الرقة لراكمر لا تعفره مارعه مجنبا

طالما ارعله طالما معاصيه قيد فرد ربا
صاد ميلي حصاى لتسعى فرفؤادي وراي سببا

طالما كنت ذا مغتبطا وسلي شعرا طربا

على مكتسب اثبتموها عليه وانها تصور الجنين في الرحم وتدبره الطف تدبير 90
حتى يكمل ثم تدبر الانسان فتجلب له الصحة وتنفي عنه الاسقام حتى قال بقراط
الطبايع اطبا الامراض ثم زعمتم مع ذلك انها موات غير حية ولا حساسة
ولا قادرة ولا مختارة ولا عالمة وهذه مناقضة بينة واحالة ظاهرة
لان ما وصفتموها به لا يكون الا من الحي المختار ولو ان قايلا قال الى حجر
فقال هذا الحجر ليس بحساس ولا متحرك من نفسه ولا يجوز منه فعل ولا علم
ولا قدرة ولا ارادة وهو مع ذلك حي لكان الناس قد ناقض في قوله ووصف
الشي بغير صفته فكذلك حكمكم في وصفكم الطبيعة بما وصفتموها به مما لا
يكون الا للحي المختار ثم زعمتم انها موات غير مختارة ويقال لهم اذا جاز ان
تفعل الطبيعة ما وصفتم ويكون عنها ما ذكرتم وهي موات فلم لا يجوز ان تختارها
وتقصدها مع العلم بها وتريدها وهي موات ويقال لهم كيف يكون الموات حيا
ولا يكون مميزا او ناطقا او محسا وكيف ياتي الرتب والنظم من غير المميز الحي
ويقال لهم اخبرونا عن الغضب والرضى والكراهة والارادة والحب والبغض
هل تقولون انها من افعال النفس فان قالوا لا وجعلوها للطبيعة فقد
ابطلوا افعال النفس وجعلوا الطبيعة علة الافعال كلها لا تقع الا من الحي المختار
كما جعلوها علة ما يقع عليه بالطبع وان قالوا نعم قيل لهم ولم لم يكن ما
وصفتم من الافعال لا يجوز ان يكون للطبيعة ويقال لهم ما انكرتم من ان يكون
الاعراض تفعل حكمة وصوابا وتكون قاصدة لغرض فان مضوا على ذلك زادوا
تجاهلا وان امتنعوا منه قيل لهم لاي علة امتنعتم من ذلك فان الحد مثلها
في المولف لا يفعل ذلك ويقال لهم لم لا يجوز ان يكون بنا دار وبالنفس مدة سنة
بطبيعة لا من حي قادر فان قالوا لا قيل لهم وكذلك تركيب بدن الانسان

ويتحرك بقوتين مما انحرك ثم أن تبرد النار وتسخن بقوتين يرد ان عليها

فان قيل لو أن قوة في الارض بها تحرك نحو المركز لم تكن اولى بذلك من النار مثل
لهم فانفصلوا ممن زعم انه لولا ان قوة في جرم الارض بها قبلت القوة
التي فيها جاز ان تحلها القوة الذاهبة بالنار عن المركز وقد ادخل يحيى النحوي
على نفسه في حد الطبيعة دخلا لا يبين واجاب عنه جوابا فاسدا وهو
انه لما زعم ان الطبيعة مبدا حركته والفلك متحرك وليس بساكن فزعم ان حركة
الفلك ساكنة لانه لا يتغير عن حركته وانه لا ينتقل عن جملة موضعه
بنفسه فقد صار الفلك متحركا ساكنا وهذا المحال فان لم يكن هذا
محالا لم يكن قول القائل ان جسما واحدا اسود ابيض في حال محالا

ويقال لهم اذا تحركت اجزاء الفلك كلها دائبة الحركة والكل ليس غير الاجزاء فالفلك
متحرك غير ساكن وكذلك السؤال عليه في قوله ان الاجرام السماوية في نهاياتها
فلذلك هي ساكنة وليس في عودتها الى نهاياتها مع دوام حركتها فيها ما يدل
على سكونها ولو كانت واقفة في نهاياتها لجاز هذا القول فاما زعمهم
ان الطبيعة جوهر الا انها غير قائمة بنفسها فيقال لهم لا زعمتم ان الاعراض
جواهر وهي لا تقوم بانفسها فاما قول يحيى النحوي ان الطبيعة قوة تنفذ في
الاجسام وتدبرها فيقال له هل تخلو الطبيعة اذا كانت جوهرا من ان تكون
تنفذ في كل الجسم فيشيع جوهر في كل الجسم واذا جاز هذا لم ينكر من
كون جسمين في حال فان قال ليست في كله ابطل قوله ووجب ان بعض الجسم
لا طبيعة فيه وهذا خلاف قولهم ومما يسألون عنه ان يقال لهم انا وجدناكم
تصفون الطبيعة بما تصفون به الحي المختار العالم الحكيم فتقولون انها لا تفعل الا حكمة
وصوابا وانها تقصد غرضا وتفعل شيئا لشيء كفعلها الجفن للعين
للنظر واليد للبطش والاضراس للطحن وانها تضع جميع الاشياء مواضعها وترتبها

97

انه لا يجوز ليس لان مانعًا يمنعه ولكن لانه محال ان يتحرك الا في شيء لان الحركة قطع لمكان فاذا لم يكن مكان فلا قطع ٭ وقال آخرون جائز ان يتحرك مدة لا في مكان بحاثر ان يبطل المكان ويتحرك البدن واما من زعم ان العالم واحد وبعد ذلك غير لا نهاية له فلم اقف لهم على علة ولم يقل لهم ما يشكرون من ان يكون هو الملا بما يرها وان ذلك الغير وذلك الخلاء

آخر المقالة والحمد لله حق حمده ومستوجب شكره ، وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم تسليما كثيرا وحسبنا الله ونعم الوكيل

الواحد يقال على وجوه منها واحد هو جنس ومنها واحد هو نوع ومنها واحد في النسبة كنسبة الانس الى الاربعة وكنسبة الملك الى السفينة ومنها واحد في العدد اما لانه غير منقسم او لانه متصل واما واحد في الحد واما واحد في الموضوع ٭

وله في امارات الاقبال والدولة

بسم الله الرحمن الرحيم قال ابو بكر محمد بن زكريا الرازي

اعلم ان الامر المسمى اقبالا ودولة وان كان القول في سببه والنظر فيه والابانة عنه عسرًا غامضًا وطويلا بعيدًا فان لمجيئه ومرافاته امارات وشواهد مبشرة به وغرضنا في هذه المقالة ذكر بعض هذه الامارات ،

في السماء في ذلك فقال ليس يخلو عناصر هذا العالم من ان تكون موافقة لتلك
العناصر في المعنى او في الاسم فان كانت في الاسم فتلك النار ليست بمحرقة
وكذلك سائر العناصر ليست كهذه وانما علق هذا القائل اسماء العناصر
على غيرها وان كانت في المعنى وكانت نار هذا العالم تذهب عن مركزه فلو توهمنا
عالما فوق هذا العالم لكانت النار تذهب الى مركزه وهذا خطأ وهو داخل
في القسم الاول فان قالوا ان نار هذا العالم تذهب عن مركزه بنفسه قيل لهم ان
النيران ليس يختلف حركاتها لاختلاف اماكنها فالنار التي في المشرق تذهب
على المركز والنار التي في المغرب ايضا تذهب عنه ويقال لهم اذا جاز ان يكون
في نار هذا العالم تذهب عن مركزه فقد يختلف حكمها بالبلد فيأتي هذا القول
ان يكون نار هذا العالم محرقة ونار ذلك العالم ليست محرقة فاما ما حكاه
عن ... فاحتج لقوله ان هذا العالم لا نهاية له بان قال اذا انتهى العالم
فهل ينتهي الى شيء او الى لا شيء فان كان الى شيء فهذا قول وان كان الى لا شيء فيجوز
ان يطأ لا شيئا ويماس لا شيئا متناهيا لا الى شيء فيقال له ما تنكر ان يكون
التناهي انما هو ان يكون للشيء نهاية ينتهي اليه وليس يحتاج الى غيره والمماسة تقتضي
مماسة كما ان المشاركة تقتضي مشاركا فان قالوا ولو توهمنا واقفا وقف في اخر
حد هذا العالم هل كان يرى شيئا ام لا يرى شيئا فهو قول وان كان لا يرى
شيئا فهل يجوز ان يخرج يده ام لا فان قيل لا قيل ما الذي منعه وان قال
نعم قيل فاذا اخرجت يده فهل يحرك في شيء فان قالوا نعم قيل هذا قول
وان قالوا لا قيل لهم فاذا اخرجت يده لا في شيء فلم لا يماس شيئا ام
ويقال لهم ... ما تنكرون ان يكون الرائي اذا توهمناه واقفا على
حد العالم لا يرى شيئا اذا كان لا شيء خارجه وانما يخرج يده فقد قال قوم

DİZİN

A

A'lâmü'n-nübüvve, 7, 11
Abdullah b. Meymûn, 50
abraş, 161
açgözlülük, 87, 90
adalet, 3, 9, 10, 11, 79, 101, 107, 109
âdil, 4, 12, 100, 106, 110
ahlâk, 8, 9, 11, 15, 16, 63, 65, 66
Ahlâku't-tabîb, 8, 13, 14, 15, 18, 160
akıl, 3, 4, 5, 9, 11, 57, 58, 65, 66, 69, 71, 82, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 97, 98, 99, 102, 106, 107, 108, 116, 129, 135, 141, 144
akıl gücü, 3, 11, 92
aklî kıyas, 97
aktif, 4, 8, 37, 46, 63, 121, 123
Alâmâtü'l-ikbâl ve'd-devle, 8
alçakgönüllülük, 169
âlem, 4, 5, 36, 44, 111, 127, 135, 140, 141, 154, 156
âlemin ezelîliği, 18, 158, 159
âlemin yaratılışı, 3
Ali b. Rabben et-Taberî, 2
Ali b. Rıdvan el-Mısrî, 17
Analitikler, 35
analoji, 97
anarşi, 100, 148
anâsır, 127
anatomi, 7, 43, 121
Anebon, 42
antik, 3, 16, 35
Antiphon, 119
apriori, 6
Ârâmîce, 23
Arapça, 21, 22, 23, 24, 30, 35, 43
Araplar'ın Galeni, 2
Aristo, 6, 7, 8, 16, 30, 35, 37, 41
Aristocu gelenek, 5
Aristoteles, 83, 113, 114, 117, 121, 123, 124, 126, 127, 146, 150, 151, 153
Artemidorus, 43
Arthur J. Arberry, 16
astronomi, 7, 14, 46, 161
ateş, 5, 20, 118, 127, 135
atom, 5
atomist, 8
atomizm, 6

B

Bağdat, 2, 3, 12, 15, 17, 56, 71, 87
belâgat, 15
Belhî, 2, 17, 28, 31, 39, 44
beş ezelî ilke, 4, 7, 17, 147
Beyhakî, 2, 52
bileşik, 116, 135, 136, 137
bileşim, 32
Bîmâristân-ı Adudî, 12
Bîrûnî, 2, 6, 13, 14, 17, 19, 22, 24, 28, 33, 49, 52
botanik, 7
bozuluş, 64, 65, 84
Brahmanizm, 11
Brockelmann, 14
Buhara, 11
Burhân, 36, 110

C

Câbir b. Hayyân, 13, 40, 41, 42, 46, 48, 49
Câhız, 21, 22, 32, 35
Câlînûs, 2, 8, 12, 33, 35, 50
Cerîr, 27
cevher, 5, 57, 63, 120, 121, 136, 139, 140
cimrilik, 75, 81
cisim, 5, 63, 114, 116, 123, 125, 135, 136, 137, 138, 140, 152
cömertlik, 81, 129
cüz'î, 6, 7, 138
cüzzam, 161

D

dayanışma, 93, 94
değişim, 30, 85, 119, 140
dehr, 4, 6, 111, 121, 126, 139, 140, 147, 150, 159
dehrî, 15, 33, 158
deist, 3, 12, 49
deney, 8, 13, 168
Deysâniyye, 100
dinamik, 6, 8, 157, 158
diyalog, 13, 165
doktor, 165
dönüşüm, 85
dört unsur, 8, 137

E

ebed, 6, 150
ebedî, 5, 10, 62, 103
Ebû Bekir b. Kârih, 8, 18
Ebû Bekir er-Râzî, 3, 12, 13, 14, 18, 33, 49, 113, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158
Ebû Hâtim, 3, 5, 6, 7, 11, 14, 18, 49, 52, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159
Ebû Hilâl, 120
Ebû Temmâr, 18
Ebû Yezîd, 28
Ebû Zeyd el-Belhî, 2
Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî, 39
Eczacılık, 26
edebiyat, 2
Eflâtun, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 17, 31, 37, 38, 39, 42, 52, 56, 58, 63, 64, 70, 83, 109, 146, 151, 153
Eflâtuncu, 5
el-Ârâu't-tabî'iyye, 16, 39
Elbîr Zekî İskender, 21, 22
el-Câmi'u'l-kebîr, 13, 20, 21, 112
elem, 9, 68, 69, 88, 98, 102, 107, 132, 133
el-evvel, 5
Elfaz-ı mütekellimîn, 36
el-Hâvî, 13, 21
el-ibdâ', 136
el-İlmü'l-ilâhî, 4, 7, 20, 39, 49, 105, 110
el-kudemâü'l-hamse, 4
el-Medhal ile'l-ilmi't-tabî'î, 110
el-Metâlibü'l-âliye, 7
el-Mû'tezîd, 48
el-Muktedir, 48
el-Mürşid, 22
Empedokles, 122
erdem, 96
er-Risâletü'l-hâdiye ile'l-Fihrist, 14
es-Semâ'u't-tabî'î', 113
es-Sîretü'l-felsefiyye, 3, 8, 9, 12, 14, 17, 21, 45
et-Tıbbu'l-Mansûrî, 8, 22
et-Tıbbu'r-rûhânî, 8, 9, 11, 12, 15, 16, 17, 31, 45, 56, 58, 105, 106, 107, 110
ezel, 6
ezelî, 4, 5, 6, 7, 30, 44, 123, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158

F

faal akıl, 5
Fahreddin er-Râzî, 7
Fârâbî, 5, 17, 42
farmakolog, 24
Farsça, 14, 17, 25, 48
Fazl b. Sehlân, 20
felek, 6, 36, 37, 111, 114, 136, 150, 152
felsefe, 2, 3, 5, 7, 8, 14, 15, 16, 40, 70, 72, 83, 87, 105, 109, 141, 148, 149
fezâ, 6
Fihrist-i Kitâbhâ-yi Râzî, 2, 52
filozof, 2, 3, 4, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 31, 35, 39, 42, 59, 84, 88, 95, 105, 106, 110, 111, 112, 117, 148, 149
fizik, 3, 30, 71, 111
Fizika, 30, 113, 117, 119, 123
fizyoloji, 8
form, 5
Fransızca, 16, 23, 25

G

Galen, 2, 8, 13, 17, 22, 33, 35, 38, 50, 67, 79, 117, 121, 122, 162, 163, 168, 169
Gazzâlî, 7, 52
geometri, 3, 46
gözlem, 8, 13, 21
Grekçe, 24, 25, 30, 35

H

hacamat, 99
halâ, 4, 111, 136, 147
Hallâc, 3
Hamîdüddin el-Kirmânî, 11, 18
harcama, 94, 96
hareket, 6, 8, 9, 30, 31, 32, 59, 63, 79, 80, 82, 87, 91, 92, 96, 97, 100, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 123, 124, 125, 126, 128, 136, 139, 140, 148, 150, 157, 158, 162, 168
hareket teorisi, 6
Hârizm, 20
Harranlı Sâbiîler, 7
Hasan b. Mansûr el-Hallâc, 3
hasetlik, 75, 95, 96
hastalıklar, 19, 23, 28, 89, 161

hava, 5, 120, 135, 138
hayalî, 6, 102
hayvanî nefis, 9
haz, 9, 17, 31, 60, 61, 62, 67, 68, 69, 74, 78, 80, 82, 85, 88, 89, 90, 91, 96, 98, 102, 106, 107, 132, 133, 134
haz-elem ilişkisi, 10
hazzın sınırları, 96
hekim, 2, 8, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 21, 23, 27, 33, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172
Helenistik, 3, 12, 16, 35
Hemedan, 20
hevâ, 9, 83
heyûlâ, 4, 5, 6, 30, 31, 135, 136, 137, 139, 141, 147, 157
Hıristiyanlık, 11
hiçlik, 127
hikemiyât, 45
hikmet, 4, 5, 8, 10, 11, 115, 117, 118, 136, 141, 143, 145, 146, 156
Hint, 12
Hipokrat, 2, 22, 39, 115, 121, 163, 166, 168
Hiyelü'l-mütenebbi'în, 11
Horasan, 3, 8, 12, 18, 22, 23
hudûs, 126
Huneyn b. İshâk, 22, 43
hurafe, 117, 122
Hücvîrî, 3, 52
Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, 3

İ

İbn Cülcül, 2, 13, 52
İbn Ebî Usaybia, 2, 3, 12, 14, 15, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52
İbn Hallikân, 2, 52
İbn Hazm, 17
İbn Miskeveyh, 11
İbn Sînâ, 5, 11, 12
İbn Zekeriyyâ, 133, 139
İbnü'l-Cevzî, 11, 16
İbnü'l-Heysem, 17
İbnü'l-Kıftî, 14, 52
İbnü'n-Nedîm, 2, 3, 13, 14, 15, 52
İbnü'r-Râvendî, 11
ideal, 9, 67, 83, 110
iffet, 100, 101
ifrât, 63, 83, 94
ihtiyâr, 117
İhvân-ı Safâ, 11
ikbâl ve devlet, 129
ikinci heyûlâ, 5
ilaç, 24, 100, 117, 164, 166, 168, 169
ilâhî âlem, 5
ilâhî nefis, 9
ilahiyat, 14
ilhad, 12
İlkçağ filozofları, 7
ilm-i ilâhî, 139
İlya, 15
imâmet, 18, 45
inkâr, 8, 14, 44, 113, 116, 117, 118, 147
irade, 4, 9, 10, 58, 85, 115, 117, 118, 140, 142
İran, 12, 25, 26, 135, 138
İran-şehrî, 138, 139
İskender, 64, 83, 117
İsmâilî, 4, 11, 12
İtalya, 22
izâfî, 6, 7, 138, 150, 152
izâfî mekân, 6

K

Ka'bî, 31, 39
Kâdî Sâid, 7
kadîm, 2, 5, 7, 42, 113, 123, 124, 152, 157
kâdir, 4, 136, 156
Kahire, 4, 15, 18, 22, 24, 52
kâmil, 43, 87
kanser, 161
kaos, 5, 154
Kategoriler, 35
kehanet, 11, 13
kelâm, 3, 35
kemâl, 83
Kemâl es-Sâmerrâî, 3
Keşfü'l-mahcûb, 3, 52
Keyyâl, 45
kıyas, 92, 124, 126
kimya, 2, 7, 13, 14, 16, 20, 46
Kimya, 13, 41, 105, 111
kimyasal birleşim, 13
kimyasal madde, 13

Kindî, 2, 8, 10, 13, 42, 43, 49, 52, 126
Kitâbü'l-Lezze, 10, 11
Kitâbü'l-Mansûrî, 15, 21, 22, 56
Kitâbü'ş-Şükûk, 8, 13
kozmik varlık, 3
kozmolojik delil, 4
kozmos, 5
kudret, 4, 115, 116, 118, 141
Kûhistan, 50
kulunç, 165
Kummî, 42
Kur'an, 11
kuruluk, 125
kuyumculuk, 2
küllî nefis, 4
kümûn, 32

L

laboratuvar, 13
Latince, 13, 21, 23, 25
lavman, 165
Leiden, 14, 25
lezzet, 17, 60, 61, 65, 67, 68, 88, 109, 133

M

madde, 4, 5, 6, 8, 13, 129, 134, 147, 150, 154
madde âlemi, 5
maddî âlem, 6
maden, 13
Mahmud Necbâbâdî, 14
makale, 2, 16, 17, 19, 67, 112
makam-mevki hırsı, 96
makdûrât, 138
Mani, 19, 20, 44
Maniheistler, 7, 100
Maniheizm, 11
Mansûr b. İshak, 8
Mansûr b. Talha, 43
mantık, 3, 5, 14, 35, 36, 91, 101, 102
matematik, 7, 14, 46, 71
materyalist, 5, 33, 158
Mehâriku'l-enbiyâ, 11
mekânın ezelîliği, 139
merhamet, 5, 11, 100, 141, 143, 145
Meşşâî, 6
metafizik, 3, 14, 16, 39, 40, 41, 71, 111, 139
Metafizik, 3, 39, 41, 105, 110
Metafizika, 123
Metrodorus, 127
Misma'î, 30
mizaç, 8
Mu'tezile, 17, 21, 22, 31, 32, 39, 40
muayene, 12, 162, 169, 171
mûcize, 11
Muhammed b. Zekeriyyâ Râzî, 52, 136
Muhammire, 100
muhdes, 140
muhdis, 140
Mûsa b. Meymûn, 17
mutlak mekân, 4, 6, 137, 138, 152
mutlak uzay, 6
mutlak varlık, 4
mutlak zaman, 4, 7, 150, 151
müddet, 6, 99, 139, 150
Müktefî-Billâh, 3
mülhid, 3, 11, 18, 139, 158
müteellih, 65

N

nahiv, 15
Nâsır-ı Husrev, 17
nasihat, 100
Nâşî, 22
natüralistler, 7
Nazzâm, 32
nebâtî nefis, 9
nicelik, 64, 106, 125
nitelik, 64, 106, 108, 136
Nizâmülmülk, 50
oluş, 5, 8, 10, 46, 64, 65, 84, 85, 116, 119, 124

O-Ö

Opera Philosophica, 15
Ortaçağ, 12
öfke gücü, 63, 92
Önermeler, 35

P

pasif, 4, 5, 6, 121, 123, 130
Paul Kraus, 4, 14, 15, 16, 17, 40, 42, 49
peygamber, 11, 143, 146, 147
peygamberlik, 18
Pisagor, 7
Pisagoras, 40
Plotinus, 42, 117
Plutarkhos, 38, 39, 127
polemik, 6
Porfirius, 117
Porphyrius, 42
Proklus, 41, 123, 124
psikoloji, 8

R

rahip, 110
rahmet, 110
rasyonalist, 8
Resâil felsefiyye, 4, 6, 7, 11, 15, 16, 17, 41, 52
Rey, 2, 3, 8, 12, 15, 18, 20, 52
Rhazes, 2, 16
risâle, 8, 13, 14, 15, 33, 42
ruh, 5, 8, 11, 15, 56, 75, 77, 85, 106, 122, 149, 171
ruh göçü, 11
Ruh Sağlığı, 16
rûhânî, 8, 10, 11, 14, 15, 16, 63, 105

S

sabit, 85, 116, 137, 139
Sâbit b. Kurre, 124, 125, 126
safsata, 144
safsatacılar, 144
Sâmânî, 8, 27
Sâni‘, 136
sarf, 15, 71
Sarhoşluk, 57, 88
sebep-sonuç ilişkisi, 118
Seleucus, 127
Sem‘u'l-kiyân, 16, 30, 33, 111, 117, 119, 123
Serahsî, 34
sermed, 6, 150
sıcaklık, 125
Sınâ‘atü'l-hikme, 111
sınırsız zaman, 6
Sifru'l-esrâr, 20
sikencebîn macunu, 27
simya, 7
Sisinnous, 44
soğukluk, 125
Sokrat, 3, 7, 8, 9, 16, 17, 39, 40, 65, 82, 104, 105, 108, 109
sonsuz ilke, 128
Stoa ahlâk felsefesi, 8
Stoacı, 8
su, 5, 9, 28, 93, 100, 108, 113, 135, 138
sudûrcu filozoflar, 5
sûfî, 3, 110
sûret, 4, 24, 120, 121
sükûn, 32, 118, 123, 124
Sünnî, 4
Süryanice, 30

Ş

şehevî güç, 63
şehvet, 10, 60, 61, 69, 89, 90, 92, 98, 154, 156, 157, 158
şehvet gücü, 92
şeref, 20, 64, 105, 129
Şerefü's-sınâ‘ati'l-kimyâ, 105
Şiî, 4, 18
şiir, 2, 15, 71, 72

T

Taberistan, 20
tabiat, 6, 13, 14, 39, 42, 104, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 130, 157, 158
tabiat felsefesi, 7
tabiatçılık, 119
tabîiyyûn, 7
tabip, 12, 111, 158, 162
Tahran, 14, 15, 18, 23, 25, 27, 35, 48, 52
taklit, 11, 99, 149
Tales, 40
Tanrı-varlık-nefis ilişkisi, 4
tecrübe, 4
tedavi, 15, 19, 20, 23, 29, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172

tefrît, 83
tembellik, 94
tenâsüh, 11
teselsül, 5, 124
teşhis, 12
tevakkuf, 140
tıp, 2, 3, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 21, 22, 23, 25, 63, 111, 166, 167, 168, 169, 170, 171
tıp ahlâkı, 18
Timaios, 7, 17, 38, 52
tümevarım, 8, 137
tümör, 170

Ü

üzüntü, 10, 61, 69, 70, 75, 83, 84, 85, 86, 110

V

verem, 28, 79, 170

Y

Yahudilik, 11
Yahya en-Nahvî, 114, 117, 119
Yaratıcı, 4, 57, 61, 106, 110, 116, 123, 135, 140, 141, 147, 154, 155, 156
yaratılış sebebi, 5, 141
yardımlaşma, 93, 94
yaşlık, 125
Yeni Eflâtuncu felsefe, 5
yıldız, 5
Yunan, 12, 45

Z

Zâhirî, 4
zevk, 10, 60, 61, 67, 77, 78, 81, 82, 89, 90, 91, 92, 97, 105, 109
zındık, 3
zillet, 69, 94
zooloji, 7
zuhûr, 31, 32